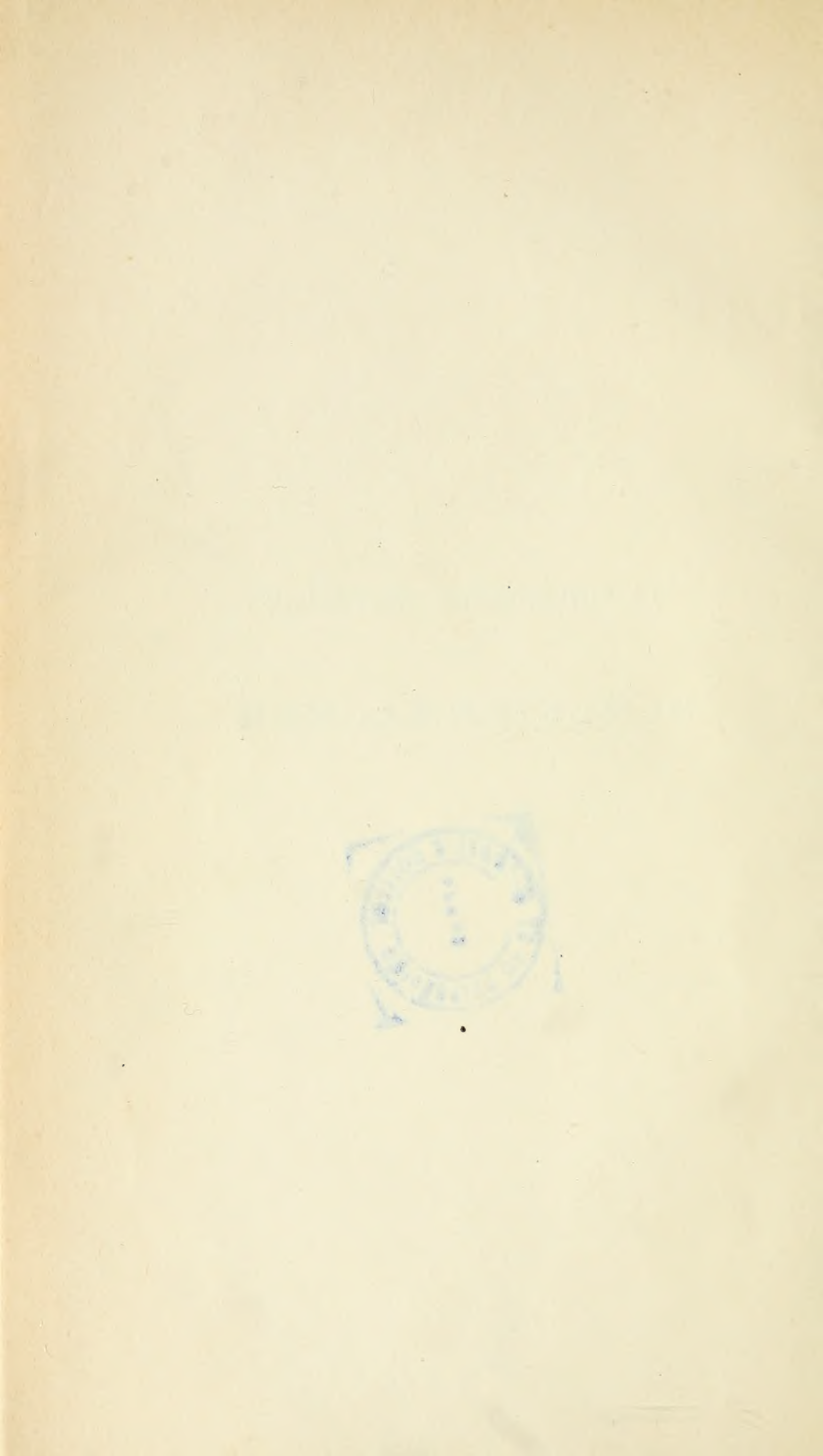

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01985148 4







LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DE

SCHLEIERMACHER

THÈSE

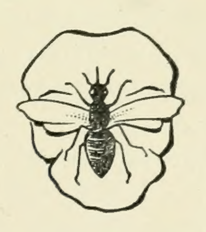
Présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

PAR

EDMOND CRAMAUSSEL

Ancien Élève de l'École Normale

Professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Montpellier



MONTPELLIER

IMPRIMERIE COOPÉRATIVE OUVRIÈRE

14, Avenue de Toulouse

—

1908

OUVRAGES CITÉS

On s'est généralement contenté d'indiquer dans les notes, pour les commentateurs, le nom, la date et la page ; pour Schleiermacher, le titre de l'ouvrage, la page, et à l'occasion la ligne (10[10]), le §, ou la subdivision de § (§ 10. 1).

ASTIÉ (J.-F.). — Esprit d'Alexandre Vinet, Pensées et réflexions, 2 vol. Lausanne, Bridel, 1860.

— La théologie allemande contemporaine. Genève, Georg, 1874.

BENDER (W.). — Zur philosophische Gotteslehre Schleiermachers (Zeitschrift für Philosophie, 1870-1871).

— Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. 2 vol. Nordlingen, Beck, 1876-1878.

BERTHOUD (A.). — Auguste Sabatier et Schleiermacher. Genève, Robert, 1902.

BETH (K.). — Die Grundauschauungen Schleiermachers in seiner ersten Entwickelung der philosophischen Sittenlehre, Diss. Berlin, 1898.

BLEEK (H.). — Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers, Freiburg, 1898.

BRAASCH (E.-F.).— Comparative Darstellung des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen der Schleiermachers Reden. Diss., Kiel, 1883.

CAMERER (E.). — Spinoza und Schleiermacher, die kristische Lösung des von Spinoza hinterlassenen Problems. Stuttgard u. Berlin, Cotta, 1905.

CLEMEN (C.). — Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Bedeutung für Vergangenheit und Zukunft. Giessen, Ricker, 1906.

DILTHEY (W.). — De principiis Ethices Schleiermachers. Diss. Berlin, Cotta, 1864.

— Leben Schleiermachers I. Berlin, 1870.

DORNER (J.-A.). — Geschichte der protestantischen Theologie, 1867.

DORNER (A.). — Schleiermachers Verhältniss zu Kant (Theologische Studien und Kritiken), 1901.

FICHTE. — Sämmtliche Werke, 1845-1846.

FRANK (Fr. v.). — Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher, 2e éd. Erlangen u. Leipzig, 1895.

FROHNE (A.). — Der Begriff der Eigenthümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher. Halle, Niemeyer, 1884.

FUCHS (E.). — Schleiermachers Religionsbegriff seit der ersten Auflage der Reden. Diss. Giessen, 1900.

— Vom Werden dreier Denker : Fichte, Schelling, Schleiermacher. Tübingen und Leipzig. Mohr, 1904.

GASS (W.). — Schleiermacher als Philosoph Philosophische Monatshefte, 1877).

GEYER (O.). — Fr. Schleiermachers Psychologie, nach der Quellen dargestellt und beurtheilt. Leipzig Hinrichs, 1895.

GLAWE (W.). — Die Religion Fr. Schlegels, ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. Berlin. Trowitzch., 1906.

GOETHE. — Wahrheit und Dichtung, trad. fr. Mémoires .

HALPERN (J.). — Die Entwickelung der Sch^{rschen} Dialektik Diss. Berlin, 1901.
— Sch^{rs} Dialektik. Berlin, Mayer und Müller, 1903.

HAUSRATH (O.). — D. F. Strauss und die Theologie seiner Zeit. 2 vol. Heidelberg, Bassermann, 1878.

HAYM (R.). — Die romantische Schule. Berlin, 1870.

HEGEL. — Vol. I, XI et XII des Œuvres, 1832 et 1840.

HERDER. — Werke. Suphan, 1877-1889.

HERING (O.). — Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegels und Sch^{rs}. Diss. Iéna, 1882.

HUBER (E.). — Die Entwickelung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher. Leipzig. Dieterich, 1901.

JACOBI. — Werke, 1812-1825.

JAMES (W.). — L'expérience religieuse. Trad. Abauzit. Alcan, 1906.

KANT. — Ed. Reclam, Leipzig, 1878 et 1879.

KIRN (O.). — Schleiermacher und die Romantik. Basel. Reich, 1895.

KRUMBHOLZ (Fr.). — Schleiermachers Weltanschauung in den Monolog., Diss. Grafenhainichen, Hecker, 1904.

KÜGELGEN (C. von). — Schleiermachers und Kants Predigten. Leipzig, Wöpke, 1901.

LASCH (G.), — Schleiermachers Religionsbegriff in seiner Entwickelung seit der ersten Auflage der Reden, bis zur zweiten Auflage der Religionslehre. Diss. Erlangen, 1900.

LEUBA (J.). — The field and the Problems of the Psychology of Religion (American journal of religious Psychology, nov. 1904).

LÉVY-BRÜHL (L.). — La philosophie de Jacobi. Alcan, 1894.

LÜLMANN (O.). — Das Bild des Christenthums bei den grossen deutschen Idealisten. Berlin, Schwetschke, 1901.

MEYER (C.-R.). — Schleiermacher und C. G. von Brinckmann Gang durch die Brüdergemeine. Leipzig, Jansa, 1905.

MEYER-BENFEY (H.). — Moderne Religion. Leipzig, Diederich, 1902.

NIPPOLD (Fr.). — Richard Rothe, 2 vol. Wittenberg Kölling, 1894.

NOVALIS. — Ed. Heilborn, 3 vol. Berlin 1901.

PFLEIDERER (O.).— Die Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant. Freiburg. Mohr, 1890.

— Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenw. Berlin, Reimer, 1893.

PÜNJER (B.). — Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. 2 vol. Braunschweig, Schwetzschke, 1883.

RINN (H.). — Schleiermacher und seine romantische Freunde. Hamburg, 1890.

RITSCHL (A.). — Die christliche Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 vol. Bonn, 1870-1874.

— Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn, Marcus, 1874.

— Geschichte des Pietismus, vol. III, 1886.

RITSCHL (O.). — Schleiermachers Stellung zum Christenthum in seinen Reden über die Religion. Gotha, Perthes, 1888.

ROTHE (R.). — Theologische Ethik. 4 vol. Wittenberg, Zimmermann, 1867 (1re éd. 1845).

SAINTE-BEUVE. — Portraits contemporains (II. Derniers portraits littéraires).

SCHELLING. — Werke, 1856, sq.

SCHENKEL (D.). — Fr. Schleiermacher, ein Lebens und Charakterbild. Elberfeld, Friederichs, 1868.

Scherer (E.). — Alexandre Vinet, notice sur sa vie et ses écrits. Paris, Duclaux, 1853.

Schlegel (Fr.). — Jugendschriften. Ed. Minor, Wien, 1882.

Schmidt (J.). — Geschichte der deutschen Litteratur seit Lessings Tod, 1866.

Schmidt (P.). — Spinoza und Schleiermacher, die Geschichte ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältniss. Berlin, Reimer, 1868.

Schleiermacher. — Werke. I. Theologie (Th. W.), II. Predigten (Pred.), III. Philosophie (Ph. W.).

Sont cités dans d'autres éditions :

Erziehungslehre. Ed. Platz, Langensalza, Beyer, 1871.

Ethik, ed. Twesten (Tw.). Berlin, Reimer, 1841.

Monologen, kritische Aufgabe v. F. M. Schiele. Leipzig, Dürr, 1902.

Reden, kritische Aufgabe v. B. Pünjer, Braunschweig, Schwetzschke, 1879.

Correspondance (Aus Leben in Briefen, ed. Dilthey) 1858-1863 ; — Correspondance avec Chr. Gass, éditée par W. Gass, 1852.

Schwarz (K.). — Zur Geschichte der neuesten Theologie, 3e ed. 1864.

Sigwart (Chr.). — Schleiermachers Erkenntnisstheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1857, II. 2).

— Schleiermachers psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und des Individ. (Jahrbücher für deutsche Theologie 1857).

— Zum Gedächtniss Schleiermachers, 1868 (dans les Kleine Schriften, I, 1881).

— Recension de Dilthey, dans la Zeitschrift für Philosophie (1870 et 1872).

SPANGENBERG. — Idea fidei fratrum, Barby, 1778. (Il y a une édition française de 1782).

SPINOZA. — Ed. Saisset.

STARBUCK (D.). — The Psychology of Religion. London, Scott, 1901.

— The feelings and their place in Religion (American journal of religious Psychology, nov. 1904).

STEFFENS (H.). — Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde I. Freiberg, 1901.

STRAUSS (D.-F.). — Das Leben Jesu, 1885.

— Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit (Charakterist. u. Krit., 1839).

— Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, eine Kritik der Schleiermachers Lebens Jesu (1865).

— Essais d'histoire religieuse, trad. Ritter, 1872. (Extraits de Märklin et de Hütten).

— L'ancienne et la nouvelle foi. Trad. Narval. Reinwald, 1876.

— Ausgerwählte Briefe, ed. Zeller. Bonn, Strauss, 1895.

THILO (Chr.). — Schleiermacher Religionsphilosophie nach Thilo herausgegeben von O Flügel, Langensalza, Beyer, 1906.

TISSOT (D.). — La Dialectique de Schleiermacher (Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1900).

UHLHORN (O.).— Schleiermachers Entwurf einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Diss., Rostock. 1893-1894.

VINET (A.). — Essais de philosophie morale et de philosophie religieuse. Paris, 1837.

— Etudes évangéliques. Paris, 1847.

— Nouvelles études évangéliques. Paris, 1851.

— Etudes sur Blaise Pascal. Paris, 1856.

VINET (A.). — Essai sur la manifestation des convictions religieuses. Paris, 1858.

— Discours et nouveaux Discours sur quelques sujets religieux. Paris, 1856 et 1858.

— Le reste cité d'après Astié (I et II).

VOWINCKEL. — Das Verhältniss des einheitlichen Wesen der Religion zur Mannigfaltgkeit der Religionen bei Schleiermacher und Hegel, Diss., Erlangen, 1896.

WEISS (B.). — Untersuchungen über Schleiermachers Dialektik (Zeitschrift für Philosophie, 1878).

WRZECIONKO (E.). — Die metaphysische Bedeutung des Gefühlstheorie in Schleiermachers Dialektik, Diss., Breslau, 1890.

ZELLER (Ed.).— D. F. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften. Bonn, Strauss, 1874.

— Fr. Schleiermacher (Vorträge und Abhandlungen, 1875).

— Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München, Oldenburg, 1875.

INTRODUCTION

Il importe, au début de cette étude, de prévenir ou d'effacer un malentendu. Schleiermacher passe pour avoir été, et il a été en effet surtout un théologien. C'est la théologie, ou plutôt la religion, qui a toujours été son intérêt essentiel ; et c'est elle qu'il a voulu servir par sa philosophie religieuse. Mais, s'il en est ainsi, a-t-on le droit d'étudier à part une doctrine qui, dans la pensée de son auteur, n'a de sens que liée à une autre? Et même, s'il est vrai que la philosophie veuille, autant que la religion, être recherchée pour elle-même, peut-on considérer comme lui appartenant une doctrine qui n'a été conçue que comme un moyen en vue d'une autre fin ?

Il est en tous cas à prévoir que cette disposition nous donnera plus d'une difficulté. Il sera difficile de séparer les deux domaines, de marquer où la théologie finit et où la philosophie religieuse commence.

Il sera surtout difficile de distinguer les deux esprits. Celui de la philosophie veut être indépendant de toute autorité autre que la raison.

Mais ici une telle indépendance est-elle possible et sera-t-elle jamais entière? Schleiermacher a lui-même déclaré, avec une netteté qui ne laisse rien à désirer : « Ma philosophie et ma dogmatique sont fermement décidées à ne pas

se contredire ? » (1) Ne faut-il pas voir là un renoncement à toute libre recherche, et penser avec Strauss qu'« ayant » résolu de ne pas laisser de conflits se produire entre la » science et la foi, un homme aussi avisé ne manquera pas » de manières de les mettre à couvert devant sa propre » conscience ? » (2) Il se trouve pourtant que cette prévision ne se vérifie point, et qu'au lieu d'un arrangement suspect entre une dogmatique dominatrice et une philosophie complaisante, nous sommes en présence d'une doctrine libre et sincère. C'est que, justement parce qu'il est un penseur « avisé », Schleiermacher est incapable de se contenter d'une solution fictive. D'ailleurs, non moins doué pour la « science » que pour la « foi » il n'est nullement disposé à les sacrifier l'une à l'autre. Qu'il le sache ou le veuille ou non, sa philosophie servira un intérêt plus profond que celui de la théologie. Elle tendra à unir en un tout les deux moitiés de sa pensée, et à vivifier l'un par l'autre les deux aspects de la vérité, telle qu'il l'aperçoit. Elle ne le satisfera pleinement, qu'à la condition d'être la philosophie dans toute son indépendance, appliquée à la religion dans toute sa pureté.

On voit en quel sens la dogmatique et la philosophie de Schleiermacher sont « fermement déterminées à ne pas se contredire. » Elles y sont déterminées non pas par sa volonté, mais par leur nature, et parce qu'elles ne pourraient se contredire sans y manquer. La philosophie appliquée à la religion n'est pas un ensemble de dogmes sollicités à s'accorder avec d'autres, mais une recherche faite pour décrire et expliquer l'une des formes de la vie. Elle ne saurait ni « contredire » ni approuver son objet, mais seulement chercher à le comprendre. Philosophie et religion ne

---

(1) Corr. II, p. 349 sq. à Jacobi, 1818.

(2) Strauss, der Chr. des Gl., 24.

sont pas deux puissances étrangères et rivales, mais deux fonctions solidaires de l'esprit. Il ne s'agit donc point d'établir entre elles un compromis, où la science accepterait bénévolement de « ramener ses affirmations à une conception plus indéterminée, et assez large pour que les désirs » pieux puissent y trouver asile (1). » Les conditions de leur accord ne dépendent d'aucun intérêt ni d'aucun dessein, et il n'est au pouvoir d'aucun homme ni d'aucune Eglise de les fixer. Il se peut que la religion, comme la science, doive y restreindre ses prétentions, mais nous verrons que, contre toute attente, ce n'est peut-être pas elle qui en abandonnera le moins.

Enfin, au cas où l'on ne se contenterait pas de ces promesses d'indépendance, on en trouverait une garantie dans l'intérêt même que Schleiermacher a voulu défendre et qui est celui de la théologie et de la religion elles-mêmes. Voici en effet ce qu'il attendait pour elles de la philosophie religieuse. Il pensait qu'une Eglise ne saurait vivre d'une vie saine et durable si elle n'est humaine, au sens complet du mot ; et qu'elle ne saurait l'être ou le devenir, sans une recherche qui lui assure sa place dans l'ensemble du développement humain. Cette recherche ne peut être la théologie, qui n'est que l'ombre ou l'image de la communauté. « Une Église qui se contente de ses maîtres de théo» logie se regarde dans son miroir (2). » Ce sera donc à la philosophie d'assigner à la religion et à la théologie leur fonction humaine, et de les préserver des tendances qui les en éloignent, comme l'anthropomorphisme, la tradition et l'organisation cléricales. Cette fonction est particulièrement importante dans le protestantisme, qui n'a point pour la diriger d'autorité officielle. Schleiermacher ne regrette

(1) Strauss, der Chr. des Gl., 24.
(2) Prakt. Theol., 705.

point cette direction : il compte, pour la remplacer, sur une élite d'esprits doués à la fois de science et de foi, tête pensante de la communauté pieuse. Ce rôle serait plutôt celui des professeurs d'Université, et c'est celui que, pour sa part, il aurait lui-même voulu remplir. Par la charge même qu'elle assume, sa philosophie religieuse est donc protégée contre la tendance d'être servile ou complaisante. Elle y perdrait sa raison d'être, comme un avocat ou un médecin qui céderait aux caprices de ses clients.

Il est vrai que les meilleures raisons d'éviter une faute n'empêchent pas d'y tomber. A certains moments, nous verrons la philosophie de Schleiermacher liée par sa foi, ou arrêtée par ses préoccupations théologiques. Mais si sur quelques points elle ne peut rompre ce lien et franchir cette limite, sur beaucoup d'autres nous la verrons, grâce à un effort persévérant, conquérir par degrés son indépendance. Nous avons ici en effet le cas assez rare d'un penseur qui, hardi jusqu'à la témérité au temps de sa jeunesse et de ses débuts, n'a pas cessé de l'être dans la situation d'un homme « arrivé », d'un personnage officiel, mais s'est seulement efforcé de l'être avec plus de sagesse et de conséquence. Peut-être, entre autres indices, celui-ci n'est-il pas le moins significatif d'une âme sincère et d'un esprit libre.

*
* *

Quelque inconvénient qu'il puisse résulter pour la philosophie religieuse d'être ainsi liée à la théologie, cette liaison lui est pourtant plus favorable que celle où elle était précédemment engagée. Elle n'avait été en effet jusque-là, pour Spinoza et Leibnitz, pour Kant, Fichte, Schelling, et elle n'allait être encore pour Hegel, que le complément ou le supplément d'un système, la recherche de penseurs plus ou moins étrangers ou indifférents à la religion, et qui, en tous

cas, ne l'étudiaient point pour elle-même, mais en vue d'autre chose. Ici du moins, la religion sera étudiée sans autre préoccupation que d'être comprise, par un penseur qui la connaît de près et qui la sent.

Telle que Schleiermacher l'a conçue, cette étude ne suppose rien avant elle ; elle part de l'observation directe des faits. Quant au but pratique qu'elle se propose, il lui vaudra du moins l'avantage d'une méthode plus efficace. Essayons de marquer les principaux moments de cette recherche.

Il s'agira d'abord de distinguer, dans les faits religieux, ce qu'il y a de secondaire et d'essentiel, de superficiel et de profond ; d'en étudier l'évolution ; d'en déterminer le rapport entre eux et avec les autres activités de l'esprit. Ce sera l'objet d'une analyse *psychologique*.

La religion n'est pas tout individuelle. Née dans une société, elle en prépare d'autres. On ne la connaîtra bien, comme fait, que si on l'étudie au point de vue *sociologique*.

Individuelle ou sociale, l'activité religieuse doit se rapporter à un type humain. Quand et comment est-elle ou n'est-elle pas normale par rapport à ce type ? L'examen de cette question appartient à l'*Ethique*.

D'un autre point de vue, la religion est un fait spirituel, dont il importe de déterminer la place dans le développement de l'esprit. Pour cela, il faudra recourir à la *Dialectique* (au sens où l'entendaient les anciens, celui d'une reconstruction systématique de la pensée vivante).

Enfin, comme toute pensée, la religion doit avoir une certaine relation avec l'être. Quelle est cette relation ? La solution de ce problème appartient à la *Métaphysique*.

Telles sont les recherches que Schleiermacher a entreprises et conduites plus ou moins loin. Elles sont, on le voit, fort diverses et étendues, et formant un tout qui, partant de l'observation des faits, s'élève à la spéculation.

Mais il faut dire aussi que ces divisions, tracées en vue de dégager les principaux moments d'une recherche complexe,

sont purement logiques et ne répondent, dans l'œuvre de Schleiermacher, à aucune division effective. Il ne les a ni indiquées, ni observées, et nous nous proposons de ne pas les observer davantage.

*
* *

L'ordre que nous suivrons, en effet, n'est pas logique, mais historique. Comme on a déjà pu l'entrevoir, la philosophie de Schleiermacher est trop liée à son activité personnelle, pour qu'il soit possible de l'en séparer ; aussi tâcherons-nous d'éclairer l'histoire de la doctrine par celle de l'âme. Nous ferons une large part à la biographie, surtout en ce qui concerne l'époque où la personnalité se forme et où les influences reçues peuvent être décisives. Il en sera de même pour les lectures, du moins pour celles qui sont faites à un âge où certains livres sont des évènements, et où ce que l'on lit se distingue difficilement de ce qu'on pense.

Mais une exposition ainsi conçue doit s'élargir encore. Les problèmes, les méthodes, les solutions que Schleiermacher apporte, appartiennent en effet moins à un homme qu'à une époque, et derrière les variations de sa doctrine, l'on aperçoit les grands mouvements de l'esprit contemporain. On devra donc le replacer dans l'histoire de son pays et de son temps. Il serait d'autant plus difficile de le bien voir hors de ce cadre, qu'il a été aussi, et peut-être surtout, un homme d'action.

Enfin, une œuvre comme celle-ci touche à l'histoire, plus étendue encore, d'une méthode et d'une doctrine. Celle de Schleiermacher, préparée avant lui, va être après lui reprise, complétée et mise en état de porter tous ses fruits. Nous nous efforcerons d'en indiquer la place dans cet ensemble.

*
* *

Cette manière de prendre le sujet appelle une exposition qui n'est ni la plus simple, ni la plus aisée, et qui consiste à suivre la pensée de Schleiermacher dans ses transformations. Elles sont, il est vrai, assez nombreuses et il est à craindre qu'elles ne paraissent l'être trop. Mais on peut espérer que, s'il se résigne à faire cette longue route, le lecteur y trouvera quelque compensation. Une qualité ou, si l'on veut, un défaut de Schleiermacher, est de poursuivre obstinément, à travers tous les sujets, les problèmes qui le préoccupent. Qu'il s'agisse d'Ethique, d'Esthétique, de Dialectique ou de Pédagogie, les mêmes questions se retrouvent précisément au point où la recherche précédente les a laissés. Aussi sera-t-il presque toujours possible d'apercevoir, sous la dispersion apparente des œuvres, le développement continu d'une même pensée.

Pour se retrouver dans ce long développement, on peut y distinguer trois périodes. Nous verrons d'abord Schleiermacher s'efforcer de réveiller la religion dans les âmes et faire servir sa philosophie religieuse à une œuvre d'*apologie*. Puis, la religion victorieuse, il s'agira de l'*organiser*, soit dans les institutions, soit aussi et surtout dans les âmes. Enfin, en présence d'un adversaire nouveau et redoutable, la science, il sera nécessaire de la soumettre à une *élaboration* nouvelle et de la tremper dans cette discipline même qui menaçait de la perdre et qui peut la sauver.

Cette histoire est, on le voit, un épisode du combat engagé depuis deux siècles dans les pays d'Occident, et dont le prix est l'existence du Christianisme, sinon de la religion. Quel en sera le résultat ? Il serait difficile de le prédire, et nous ne l'essaierons point. Tout au plus pourra-

t-on, dans ce récit d'un épisode, découvrir quelque présage du succès final. Encore est-il à craindre qu'on ne le voie selon son désir. Mais ce n'est pas là notre sujet. Ce que nous allons tenter, c'est de préciser quelques points dans l'histoire d'une doctrine et d'une méthode.

PREMIÈRE PARTIE

FORMATION PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUSE

CHAPITRE I

Enfance et Jeunesse

Schleiermacher (Frédéric-Daniel-Ernest) naquit le 21 novembre 1768, à Breslau. Après une première enfance passée sous la direction inégale de ses parents, il fut envoyé pour être élevé à l'abri des doutes et des tentations du siècle, à l'Institut de Niesky, chez les frères Moraves (1).

Les Frères étaient et sont encore des gens pieux et simples, retirés du monde et réunis en colonies rustiques. Leurs origines sont anciennes : ils remontent peut-être aux Hussites. Mais ils furent réorganisés au XVIIIe siècle par le comte de Zinzendorf. La règle qu'ils reçurent de lui était à la fois stricte et fraternelle. Elle leur faisait une vie libre de tout souci ou intérêt terrestre, et si soumise, que toute décision un peu importante était livrée au sort, comme à la

(1) Sur l'histoire des Moraves v. A. Ritschl. Gesch. des Pietismus., III, 8e liv.

volonté de Dieu. Elle comportait un culte libre, où chacun parlait et chantait à son tour, suivant l'inspiration. Ils tenaient à la confession d'Augsbourg, mais ne voulurent jamais se fondre dans l'Eglise. Ils considéraient leur Unité comme une « infirmerie de J.-C., le sauveur et unique » médecin des âmes malades, misérables et infirmes »; et aussi « comme une digue opposée au torrent de corruption » et de décadence où l'Eglise tombe de plus en plus (1). » C'étaient en somme des mystiques et non des réformateurs.

Tel est le caractère du livre que le successeur de Zinzendorf, Spangenberg, publia en 1778, sous ce titre : « Idée de la foi des Frères. » Rien de nouveau comme théologie. Les dogmes y sont acceptés sous leur forme traditionnelle. Deux idées sont mises au premier plan : La perdition de l'homme et le don gratuit de la grâce. « Par lui-même, » l'homme est semblable à un champ désert, qui ne pro- » duit que des épines et des chardons. Mais il peut, par les » mérites de J.-C., devenir un champ fertile en bons » fruits (2). Ceux qui cherchent hors du Christ, et sans » recourir aux mérites de son sang et de sa mort, le moyen » de s'affranchir de la malédiction qui pèse sur eux à cause » de leurs péchés ; ceux qui prétendent les expier eux- » mêmes ; ceux qui s'imaginent pouvoir en obtenir la rémis- » sion par leurs bonnes œuvres... diminuent et anéantissent » en quelque sorte les Mérites de J.-C. » (3)... « Notre volonté » ne peut que nous prosterner dans la poussière, et nous » devons comprendre combien nous sommes dépourvus » d'intelligence (4). » D'autre part, si énorme que soit notre dette, J.-C. l'a prise sur lui tout entière. « Il a dû

---

(1) Idea fidei fratrum, 381.
(2) Idea, 106.
(3) Idea, 168.
(4) Idea, 406.

» subir les peines que nous avions méritées. Il s'est laissé
» immoler et sacrifier de la façon la plus cruelle à la place
» des hommes (1). » Aussi, ne saurions-nous assez méditer sa Passion. Chacune de ses souffrances, chaque goutte de son sang, chacun de ses soupirs, doit nous aller jusqu'au fond de l'âme, y éveiller une vie nouvelle.

On voit l'idée et la méthode. Il s'agit d'une culture intensive de la piété. On met un abîme entre l'homme et Dieu, pour le combler ensuite par l'amour. L'homme se sent infiniment loin de Dieu, et soudain tout près de lui : la distance vertigineuse est franchie d'un coup d'aile. L'âme, brisée et ravie, oublie tout pour cette souffrance et cette joie, et s'endort dans un état de douceur profonde. « Elle se remet
» de tout à Dieu, comme un enfant, dans un esprit de sim-
» plicité et de confiance filiale (2).

On peut juger de l'influence exercée par un tel milieu sur un enfant qui était, d'après sa mère, « tout esprit ». Il en sentit vivement la paix, la pureté, la grandeur. A l'heure où les impressions sont fortes et neuves, celles-là le pénétrèrent tout entier. Elles endormirent, pour un temps, certaines inquiétudes que son enfance avait conçues, et qui devaient bientôt se réveiller, à mesure que se formait sa réflexion. Déjà, à la maison, des questions religieuses l'avaient secrètement tourmenté. Le dogme de l'éternité des peines « lui avait fait plus d'une nuit sans sommeil. » Il ne pouvait pas non plus « trouver de rapport satisfai-
» sant entre la punition de nos péchés et la Passion du Christ (3). L'esprit du siècle moraliste et critique l'avait touché. Ici, ces difficultés étaient résolues très simplement : « Nous n'entrerons point en dispute, écrit Spangenberg,

---

(1) Idea, 159.
(2) Idea, 169.
(3) Leben, I. Autobiogr.

» avec ceux qui veulent en quelque sorte chicaner avec » Dieu, avec ceux qui demandent : Pourquoi punit-il de » mort son fils innocent, tandis qu'il absout de la peine de » mort l'homme qui l'a méritée? Un jour vient où les » hommes rendront compte de toutes les vaines paroles » qu'ils auront prononcées (1). » Attitude aisée à ceux qui avaient plus de piété que d'esprit critique, ou qui voulaient subordonner leur esprit critique à leur piété ; mais dificile pour eux en qui les deux facultés étaient en rapport inverse, ou qui voulaient les laisser se développer librement.

Tel était le cas du jeune Schleiermacher. D'abord il chercha la piété, pensant qu'une fois venue, elle apaiserait ses doutes; il l'attendit avec impatience, avec angoisse. « Je faisais de vains efforts, raconte-t-il, pour m'élever à » des sentiments surnaturels que je savais nécessaires et » que je sentais partout autour de moi. Si j'en atteignais » une ombre, j'y sentais l'effort, l'œuvre de ma fantaisie. » En vain sa mère lui recommandait-elle de se confier à la prière. Il perdait toute foi en lui, et « en arrivait à croire » qu'une bonne action n'a pas de valeur ou est l'œuvre des » circonstances (2). »

Il se décida pourtant à rester dans la communauté et à rentrer à l'Université morave de Barby, où se formaient les professeurs. Il y trouva un enseignement médiocre et fermé aux idées nouvelles. Mais elles passaient par-dessus les murs. Les étudiants se procuraient des livres à Halle, qui était voisine. C'est ainsi que Schleiermacher lut Wieland et Goethe, et que, par le « Journal littéraire d'Iéna », il apprit à admirer Kant. Ces jeunes gens s'intéressaient surtout à ce qu'on voulait leur cacher : l'histoire religieuse, la critique, l'exégèse. De plus en plus, ils se séparaient de

(1) Idea, 166.
(2) Leben I. Autobiogr.

leurs maîtres, dociles, mais étrangers déjà par toutes leurs pensées naissantes.

Déjà deux des meilleurs amis de Schleiermacher étaient partis. Lui-même écrivit à son père pour lui demander la permission d'aller étudier la théologie ailleurs. « Ici l'on » n'entend parler que par les journaux des travaux moder- » nes. Quelques-uns disent qu'il faut que les objections » soient bien fortes pour qu'on les cache ainsi (1). » Son père était un pasteur réformé qui avait lui aussi jadis connu le doute, mais qui avait réussi à le vaincre à force d'habitude professionnelle. Il répondit : « Redoute l'arbre de la » connaissance. La foi est un don de Dieu, une pure œuvre » de sa pitié. Tu ne veux d'ailleurs pas devenir un vain » théologien, mais te rendre capable d'attirer les âmes au » Sauveur. Pour cela, tu ne peux être mieux qu'à la Com- » munauté (2) ! » — « La foi est un don de Dieu ? Hélas ! » mon père, si vous croyez que, sans elle, il n'y a point de » bonheur dans l'autre vie, ni de paix dans celle-ci, oh ! » priez Dieu qu'il me l'envoie, car maintenant elle est » perdue pour moi ! » Il expose ses doutes. Il ne peut croire « à la divinité de Jésus, à la Rédemption, aux peines éter- » nelles, ni admettre que Dieu qui, visiblement, a créé les » hommes, non pour atteindre la perfection, mais pour » s'efforcer vers elle, veuille les punir éternellement de ce » qu'ils ne sont pas parfaits.» ... « Je vous en prie instam- » ment, ne prenez pas ceci pour des pensées qui passent... » il y a presqu'une année qu'elles sont fixées en moi, et » c'est une longue et pénible réflexion qui m'y a conduit. » Je vous en prie, ne me dites pas vos objections. Je ne » crois pas que *maintenant* vous pussiez me persuader, » tant je tiens ferme à ceci (3). » On prévoit l'effet et la ré-

---

(1) Corr. I, 40 (1786).
(2) Corr. I (22 août 1786).
(3) Corr. I, 42 (janvier 1787).

ponse. « O fils insensé, qui t'a ensorcelé, que tu n'obéisses plus à la vérité? Quel mauvais levain t'a gâté?.. Ce » qui est fort, c'est ton orgueil et la vanité de ton cœur, » non tes objections, qu'un enfant vaincrait. » Là-dessus réfutation, appel à l'honneur, à l'affection du fils pour le père, au souvenir sacré de la mère : « Enfin, tu iras à Halle, » si tu veux, mais tu y resteras une année et demie seulement (1). »

La question était tranchée d'ailleurs. Depuis quelque temps, l'impie était surveillé. Il lui était défendu de parler à ses camarades. Un délai lui était fixé pour se convertir, et en même temps, on lui faisait savoir que « son père l'abandonnerait à son sort, sans ménagement ni pitié. » Il s'enfuit à Halle, chez son oncle Stubenrauch, qui le garda près de lui, le consola et fit de son mieux pour arranger les choses.

Douze ans après, la blessure restait douloureuse, et Schleiermacher parlait amèrement de « l'éducation attentatoire dont il s'était délivré (2). » Mais après trois ans encore, l'impression va changer. Etant allé voir sa sœur, restée à la Communauté, il écrit : « Je suis ici dans le lieu » le plus favorable au souvenir du développement de toute » ma vie, depuis l'éveil de ce que j'ai de meilleur, jusqu'au » point où je suis. Je puis dire que je suis après tout rede» venu Morave, mais d'ordre supérieur (3). » Et en 1805, après une visite à Barby : « Vraiment il n'y a point, dans » toute la chrétienté, de service divin qui puisse exprimer » plus dignement et plus sûrement la vraie piété chré» tienne... Pendant que je m'absorbais tout entier dans la

(1) Corr. I, 46 (8 février 1787).
(2) Leben, I. Autobiogr.
(3) Corr. I, p. 291 (à Reimer, 30 avril 1802).

» foi et l'amour céleste, je devais sentir profondément combien nous sommes en arrière, nous, pour qui tout est dans une misérable parole liée à une pauvre forme, soumise à tous les changements du temps et si rarement animée de la vraie piété vivante. Je dois fonder ici (à l'Université de Halle) un service qui soit une excitation et un modèle pour beaucoup de générations nouvelles de maîtres de religion.... Combien je déplore de ne pouvoir prendre de là-bas ce qu'il y a de plus beau et de meilleur (1). »

Ainsi, de 1789 à 1802, il s'est fait, dans les souvenirs de Schleiermacher, une transformation que ne paraît expliquer nulle cause extérieure. Il semble que le vieil esprit morave, agissant à distance, ait, son heure venue, et après bien des années de ressentiment ou d'oubli, produit dans cette âme rebelle l'effet que, jadis, elle-même avait longtemps et vainement cherché. Quoi qu'il en soit, l'influence des Moraves sur Schleiermacher a été profonde et décisive. Elle n'a sans doute pas créé sa religion, mais l'a éveillée, par la vertu soit de l'exemple, soit du souvenir; et les traces

(1) Corr. II, 21 (à Ch. de Kathen, 5 mai 1805).

Voici encore un exemple charmant de l'affection et du respect qu'il garde pour ses maîtres. Son ami Gass étant allé à Gnadenfrei chez les Moraves, et leur ayant parlé de lui et de son œuvre, il le lui reproche vivement : Il n'est qu'« une sorte d'hérétique dont on » doit parler avec prudence. » Il a d'ailleurs dans ses livres « bien » des choses qui risquent d'être mal comprises d'eux. » (Corr. avec Gass, 86, 29 décembre 1810.

A 49 ans, il écrivait à sa femme : « Cela me va toujours au cœur » de me trouver dans une Communauté de frères. Toute ma jeunesse » se dresse devant moi. La vie silencieuse qu'on y mène m'émeut » tant, à comparaison avec la vie vaine et bruyante du monde, que » je pense que, transformée par l'esprit du temps, elle pourrait devenir quelque chose de magnifique et de digne d'envie. » (Corr. II, 30 août 1817.

qu'elle y a laissées ont été ineffaçables. Si Schleiermacher eût passé son adolescence ailleurs que chez les Moraves, il est probable que cette religion se fût tout de même fait jour, mais sans nul doute, elle aurait été différente. Il n'aurait peut-être pas eu plus d'estime pour la « sombre théologie » ni pour la « misérable parole », et encore peut-être aurait-il préféré aux arguties de raisonnement dogmatique, la simplicité de la « vraie piété vivante ». Mais, il est probable que, sans les impressions de Barby, il n'aurait point conçu cette piété comme un sentiment capable de pénétrer et de transfigurer l'homme entier. Sans le premier éveil de sa vie intérieure dans une Communauté mystique, il n'aurait point songé à identifier le sentiment religieux avec la « conscience immédiate de soi-même. » Il ne l'aurait pas réduit à la conscience d'une « dépendance absolue » s'il n'avait vécu au milieu de ces âmes courageuses et soumises, toujours prêtes à « se prosterner dans la poussière devant » Dieu. » Il n'aurait point uni ce sentiment aux activités humaines les plus diverses et qui, en apparence, y étaient le plus étrangères, comme l'art, la science, la spéculation, s'il n'avait eu, au sortir du collège, la vive intuition d'un accord entre la foi étroite qu'il avait, malgré tout, admirée chez ses maîtres, et l'ensemble de la culture qu'il découvrait. Sans le souvenir des cérémonies si simples et pourtant « magnifiques de sentiment » qui l'avaient profondément touché au fort même de ses doutes, il n'aurait point rêvé de renouveler le culte. Enfin s'il n'avait connu l'amitié fraternelle, le dévouement mutuel, l'idéal commun à l'entière « Unité » des Frères, il n'aurait point cherché à réaliser l'idéal d'une Eglise, dont le seul principe comme la seule fin devait être la religion vivante au fond des âmes (1).

---

(1) V. au sujet des rapports entre Schleiermacher et les Frères, C. R. Meyer.

*
* *

L'Université ne fut pas pour Schleiermacher ce qu'il attendait. Bien que très prospère (800 étudiants), la Faculté de théologie ne l'attira point. Il suivit seulement les leçons d'Eberhard, le philosophe leibnizien, et de Wolf, le grand philologue. En 1789, son oncle quittant Halle pour Drossen, il le suivit. Là, dans la solitude, il prépara ses examens de théologie, hésitant encore entre le pastorat et l'enseignement. Son examen passé, Sack, premier prédicateur de la cour, qui le protégeait, lui procura une place de précepteur chez le comte Dohna à Schlobitten, près de Koenigsberg. Il y demeura d'octobre 1790 à mai 1793. Ce séjour lui fut salutaire. Il était las de vivre en lui-même, dégoûté des livres, avide de connaître l'humanité. Elle lui apparut sous des formes nobles et charmantes, dont le souvenir attendri devait lui rester toujours. Il fut ensuite, de septembre 1793 à avril 1794, répétiteur à Berlin ; puis, jusqu'en juin 1795, suppléant du pasteur de Landsberg. Il eut alors la douleur de perdre son père, au moment où ils commençaient à se comprendre et à s'aimer. Il accepta enfin la charge de prédicateur à l'hôpital de la Charité à Berlin.

CHAPITRE II

Premières Lectures

Ces neuf années [départ de Barby (1787), arrivée à Berlin (1796)] avaient été, pour Schleiermacher, remplies par un travail intérieur intense. Son esprit lui faisait parfois l'effet du « chaos avant la création », et « tant d'idées s'y croi-
» saient qu'il lui semblait qu'elles n'auraient pu, toutes
» proportions gardées, tenir en aucune autre tête (1). » Il lui fallait en effet se mettre au courant de son temps, et s'en dégager.

Tâche difficile ! L'écolier morave entrait dans un siècle en pleine transformation. L'ancien idéal rationaliste et cosmopolite ne suffisait plus, et il s'en préparait un nouveau, riche et confus, auquel on sentait que se rattacheraient bientôt de nouvelles réalités. D'autres hommes et d'autres œuvres allaient paraître, et déjà l'on entendait parler de la patrie allemande. Naturellement, c'était en tout une violente réaction contre l'âge précédent. Plus de

---

1. Corr. IV, 11, sq. (à Brinkmann, 22 juillet 1787).

réflexion, plus de raisonnement, rien qui ne fût pensée immédiate, sensation, intuition, sentiment, fantaisie. « Puisse le diable, écrira bientôt Schleiermacher, emporter la moitié de l'entendement qui est sur la terre, pour » nous rendre un quart de fantaisie! (1) »

Ainsi l'âge précédent avait été impie ou sceptique. Maintenant tout le monde était religieux ; et ceux qui, comme Jacobi, s'avouaient « païens par l'entendement », se proclamaient « chrétiens par le cœur. » Gœthe lui-même, païen d'esprit et de cœur, avait pensé un moment à se faire Morave, et accueilli Lavater avec ses miracles ; il est vrai qu'il s'en était bientôt dégoûté.

Cette réaction ne fut pas en effet aussi aveugle qu'on aurait pu le craindre. On voulait une religion qui ne dût rien à la réflexion, mais on voulait aussi que la réflexion pût l'admettre, et que, surnaturelle et surhumaine, elle fût d'accord avec la nature et servît l'humanité. Soit curiosité, soit besoin de contrôle, on sentit bientôt le besoin de l'étudier, non à l'ancienne manière, dogmatique et fermée, mais à la nouvelle, sympathique et ouverte. Une nouvelle philosophie religieuse était dans l'air.

*
* *

Cette époque fut fertile en grands hommes, et ceux qu'elle fit les plus grands furent naturellement ceux qui lui ressemblaient le plus. Mais il n'en est peut-être point qui ait inspiré une admiration plus unanime et plus vive que Jacobi. Gœthe eut un moment pour lui « le senti» ment délicieux d'une union éternelle (2). » Fichte, en des

---

(1) Corr. I, 340 (à Eléonore Grünow, 29 sept. 1802).
(2) GŒTHE, Mémoires, 540.

circonstances pénibles « tendait la main avec confiance au » noble penseur (1). » Mais nul ne l'admira et ne l'aima plus que Schleiermacher. Il écrivait après les *Discours sur la religion* : « Ce qui me serait par dessus tout important » et sacré, ce serait un jugement de Jacobi. Tu sais com- » bien j'honore ce penseur si personnel et si humain, et je » ne te cache pas que je pensais à lui comme à un juge, » chaque fois qu'un passage me paraissait mieux réussi. » Ne me tais rien de ses critiques. Le plus restreint de ses » éloges me rendrait fier, mais son blâme ne me décou- » gerait pas (2). »

Comment s'expliquer de telles passions ? Celle de Schleiermacher ne paraît avoir pour objet ni le caractère, qu'il ne connaît que de loin ; ni le talent de l'écrivain et du philosophe, dont il voit fort bien les défaillances et les lacunes, ni enfin la doctrine, qu'il reconnaît illogique et fort différente de la sienne. Dès le premier jour où il a lu Jacobi, il a constaté le « désordre et l'indétermination de » sa langue (3). » En 1800, il lui reproche de se mettre à la suite de la philosophie populaire « qu'il a lui-même fortement malmenée dans une réunion et de « poser un antago- » nisme entre le mysticisme et la philosophie (4). » En 1803,

---

(1) Fichte, W. V, 232 (Appel au public).

(2) Corr. IV, 59 (à Brinkm., 22 mars 1800).

Cf. ibid. 72 (19 juil. 1800). « C'est le seul philosophe dont je souhai- » terais être aimé. » Quelques années après, pour peindre son profond désespoir après un douloureux évènement intime : « Je crois » que Jacobi pourrait devenir tout d'un coup mon ami que je ne m'en » réjouirais pas » (Corr. I, à H. Herz, 25 mai 1803). Ce fut pour lui un vrai chagrin que Jacobi ne répondît pas à ses avances. Mais lorsqu'il le rencontra, vers 1818, de sa passion il ne restait plus que de l'estime.

(3) Corr. I, 65 sq. (à son père, 14 août 1787).

(4) Corr. IV, 72 sq. (à Brinkm., 19 juil. 1800).

Hegel l'ayant classé parmi les continuateurs de Jacobi (1), il se déclare « fâché de ce que celui-ci ne proteste même » pas (2) », témoignant ainsi à la fois et du prix qu'il donne à son jugement, et de la conscience qu'il a de ne pas être de son école.

Souvent en effet, à la suite de Hegel, l'on a considéré Jacobi et Schleiermacher comme deux penseurs, sinon parents, du moins alliés au service d'une même cause, celle du sentiment. Il est vrai qu'ils emploient tous deux le même mot, mais ils n'entendent pas la même chose. Pour l'un, le sentiment est une faculté de connaissance objective, faculté qui reste indéterminée et flottante entre la perception et la raison (3) ; pour l'autre, il est la connaissance immédiate de soi-même. Jacobi se sert du sentiment pour prouver l'existence d'objets suprasensibles, comme Dieu ou l'immortalité ; Schleiermacher le regardera, non comme l'effet ou la preuve d'une réalité extérieure, mais comme une réalité qui se suffit et qui nous revèle un monde supérieur, seulement dans la mesure où elle le contient. Enfin l'on ne trouvera rien dans Schleiermacher, qui ressemble à la dualité si étrange établie par Jacobi entre l'entendement et le sentiment, ni au « salto mortale » par lequel une moitié de sa pensée renonce à tous ses droits en faveur de l'autre. Nous rencontrons au contraire en lui un penseur avant tout épris d'harmonie intérieure et d'unité ration-

---

(1) HEGEL, W. I, 110 sq. (Glauben u. Wissen).

(2) Corr. IV, 78 (à Brinkm., 19 oct. 1803).

(3) Dans l'avant-propos à ses lettres sur Spinoza, Jacobi rapproche sa doctrine de celle de Kant. Tous deux cherchent le supra-sensible. Lui, fait appel à « un sentiment nécessaire et invincible », « à la raison par opposition aux sens. »

M. LÉVY-BRÜHL (VIII) place Schleiermacher très près de Jacobi : chez tous deux il trouve même mysticisme, même confiance dans les certitudes du cœur, même réalisme.

nelle ; et si, comme Jacobi prétendait y réduire tous les penseurs, il avait eu à choisir entre Jacobi et Spinoza, ce n'est certainement pas à Jacobi qu'il serait allé (1).

Admiration et affection ne signifient pas en effet identité, ni même affinité de doctrines. Au reste, on peut noter que si, en son temps, Jacobi a été presque universellement aimé et vanté, il a été plus rarement suivi. Cet irréconciliable adversaire de Spinoza a fait de ses lecteurs autant de Spinozistes, et c'est même, nous le verrons, par les attaques de Jacobi, que Schleiermacher apprendra à connaître et à admirer celui dont plus souvent encore peut-être, sinon plus justement, on l'a considéré comme le disciple.

---

(1) Il faut citer l'importante lettre écrite par Schleiermacher à Jacobi, un peu après leur entrevue de 1818.

« Je ramène la différence qui nous sépare à cette autre phrase » de vous : « Je ne laisse pas de tiers entre la divinisation de la na- » ture et l'anthropomorphisme. » Parce que vous ne voyez de pas » tiers, et que vous ne voulez pas diviniser la nature, vous divinisez » la conscience. Mais, mon cher Jacobi, une divinisation est à mes » yeux aussi bonne que l'autre, et c'est cette vue, que toutes deux » sont des divinisations, qui est pour moi le tiers... Pensez-vous que » vous avez mieux l'intuition de Dieu comme personne que comme » *natura naturans?* Une personne ne doit-elle pas être nécessaire- » ment quelque chose de fini ?... Sur le terrain de la philosophie, » j'affirme que l'une des deux expressions est juste aussi impar- » faite que l'autre, et que nous ne pouvons exposer un concept réel » de l'Etre suprême, mais que toute philosophie consiste en cette » vue, que cette vérité inexprimable de l'Etre suprême est au » fond de toutes nos pensées et faits intérieurs.

»...Entendement et sentiment ne veulent pas se mêler ? En moi » non plus ; mais tandis que chez vous ils désirent cette réunion et » regrettent avec douleur qu'elle ne soit pas faite, cette séparation » me plaît. Chez moi, entendement et rendement restent l'un près de » l'autre, se touchent, forment une colonne galvanique. La vie la » plus intime de l'esprit est là pour moi. » (Corr. II, 349 sq.)

*
* *

Hegel, unissant comme on l'a vu Jacobi et Schleiermacher, les renvoyait au siècle précédent, pas trop loin du nouveau. Ils représentaient à ses yeux la pensée qui, voulant échapper à sa limite et à la réflexion, retombe sur elle-même et s'arrête au sentiment (1). Si modeste que paraisse ce mérite, il refusait de l'accorder à celui que la génération précédente avait considéré comme son maître, mais dont la nouvelle estimait que la pensée, prisonnière de la réflexion, ne pouvait désormais lui être qu'un souvenir, vénérable sans doute, mais inutile. A distance, la perspective a quelque peu changé, et nous apprécions autrement la place occupée dans l'histoire des idées, non seulement par Schleiermacher, mais encore par Kant.

Il est vrai que la doctrine de Kant est l'achèvement du XVIIIe siècle et le chef-d'œuvre de la pensée critique, mais on pourrait y découvrir aussi le germe du siècle nouveau et de sa « pensée immédiate. » On pourrait montrer que les jeunes philosophes de l'Intuition ou de l'Idée ont dû plus qu'ils ne pensaient au vieux maître. Mais nous n'avons à parler que de Schleiermacher et de sa philosophie religieuse.

L'impression qu'il reçut de Kant paraît avoir été assez mêlée. « C'est avec Kant, dit-il, que j'appris à penser (2) » (il veut sans doute parler d'un second apprentissage, puisqu'il ne lut les *Prolégomènes* qu'en 1787 et encore plus tard la *Critique de la raison pure*) (3). D'autre part, il assure avoir

(1) HEGEL, W. V, 110 sq. (Gl. u. Wissen).
(2) Corr. IV, à Brinkm., 3 février 1790).
(3) Corr. I, 65 (à son père, 14 août 1787).

eu « dès le premier moment, le sentiment de ce que Kant a » d'incomplet, de son incompréhension de lui-même et des » autres (1). » En 1789, il se nourrit encore de « la couenne » fumée de la philosophie kantienne » et se plaint de cette « scolastique qui dissimule les formes de la vie (2). » En somme, il paraît avoir vu dans la doctrine de Kant une pensée forte et suggestive, mais où manquent le sens et l'intelligence du réel.

Mais il s'agit moins de ce que Schleiermacher pensait de Kant que de l'influence qu'il en a reçue. Cette influence fut profonde, bien que limitée. La philosophie critique, si diverse dans son unité, paraît l'avoir intéressé surtout en tant qu'elle touche à la religion.

La *Critique de la raison pure* donne déjà, sur ce sujet, l'essentiel de la pensée de Kant. Fidèle à sa méthode, il y considère la religion uniquement dans nos âmes et comme un produit de nos facultés. Ainsi que la métaphysique et la morale, la religion est en nous une œuvre de la raison. Intermédiaire entre la théorie et la pratique et « résultat » de ces deux recherches (3) » elle est essentiellement foi dans une réalité suprasensible dont l'une cherche la connaissance, l'autre ordonne l'accomplissement. Ainsi métaphysique, morale, religion, ont en dernière analyse le même objet, que nous essayons d'atteindre par trois démarches distinctes, mais également rationnelles. Quant à la critique, son rôle sera d'examiner cet objet, de le débarrasser de ce qui pourrait s'y être mêlé d'impur, et ainsi de nous « préparer un idéal sans défaut (4). » On peut reconnaître ici la discipline où Schleiermacher s'est formé. La

---

(1) Corr. (I) à H. Herz, 3 juin 1802).
(2) Corr. (IV) à Brinkm., 22 juillet 1789).
(3) Kant, Krit. r. V : II, 2, 1, p. 290 (note 2e éd.).
(4) Kant, Krit. r. V : II, 2, 3, p. 501.

Critique lui a appris à penser, en lui montrant que nous n'avons de religion véritablement humaine que si la raison l'autorise, bien plus si elle la crée.

Par ce qui précède, Kant et avec lui Schleiermacher tiennent du XVIIIe siècle et de sa méthode prudente et sûre. On va voir que Kant présente aussi à Schleiermacher l'idée d'un avenir différent, mais non ennemi du passé.

En limitant la valeur spéculative de la raison, Kant lui confère, comme on sait, une valeur pratique. Il faut s'entendre sur le sens de ce terme. Il signifie que l'idée de Dieu, par exemple, qu'elle réponde ou non à un Être, vaut par cela seul que la raison nous y conduit. Si la raison se limite à la spéculation, elle peut et doit garder, en présence de cette idée, une attitude critique. Mais si elle veut vivre, et comme la loi morale l'y oblige, affirmer sa valeur absolue, elle ne peut pas ne pas croire à son propre idéal (1).

L'on sait que, pour établir un lien qui, dans les âmes, réunît l'action morale et la foi religieuse, Kant s'est servi de démonstrations plus ou moins exotériques. Le soin que Schleiermacher, après plusieurs de ses contemporains (2), mettra à réfuter la plus populaire de ces démonstrations (celle qui repose sur le postulat du Souverain Bien, ou sur l'union de la vertu et du bonheur dans une autre vie), montre tout au moins qu'il y a ici un point décisif, où il importe de marquer les directions.

Voici celle que Schleiermacher va prendre, et qui, dans sa pensée du moins, ne s'oppose pas à celle de Kant, mais

---

(1) Cf. KANT, Krit. pr. V. Préf. 2. Les idées religieuses sont « la condition sous laquelle une volonté déterminée moralement s'applique à un objet donné *à priori*. » Elles reçoivent de là une valeur rationnelle et objective.

(2) Il dut notamment entendre cette réfutation au cours d'Eberhard, qui la publia en 1793 dans son Magasin Philosophique (I-III).

la continue. La valeur de la religion ne doit être cherchée, ni dans son rapport à un objet que la critique démontre inaccessible, ni dans une construction arbitraire qui la relierait au devoir par le désir du bonheur, mais d'abord et essentiellement en elle-même, dans l'âme qu'elle vivifie, dans l'activité qu'elle suscite. Il faut l'étudier mieux que Kant n'a su ou voulu le faire, dans la vie intérieure. Cela n'est point, comme le croyait Hegel, limitation ou impuissance à sortir de soi, mais vue nouvelle du savoir et direction méthodique de la recherche.

On comprend dès lors que Schleiermacher, dont la pensée était déjà orientée, ait accueilli sans grand intérêt le livre que le vieux maître crut devoir, en 1793, consacrer à l'étude de la « *Religion dans les limites de la raison* (1). » C'était un livre courageux, mais tardif, qui venait, en pleine crise de réaction, affirmer les principes de la doctrine rationaliste et libérale. L'auteur s'y était préoccupé, non point de ce qu'est la religion, de ses formes diverses, de son développement historique, de sa transformation actuelle, mais uniquement de ce qu'elle doit être au regard de la raison. Il n'en considérait qu'une sorte d'idéal éternel, dont les religions particulières ne sont que des symboles passagers, des approximations toujours imparfaites. Pour lui, Dieu et le démon figuraient les principes du bien et du mal, et le Christ représentait, par sa vie, l'humanité dans toute sa perfection morale, par sa mort, la fin du vieil homme et la libération de l'esprit. « Si, remarquait-il, l'on dégage cette » exposition vivante et populaire de son enveloppe mythi- » que, elle devient valable pour tout le monde et pour tous » les temps, étant assez proche de chacun pour qu'il puisse » y reconnaître son devoir (2). » Seulement ce qui valait ainsi

(1) Il ne l'avait pas encore lu en avril 1794 (Corr. I, 127, à son père).

(2) KANT, Relig. II, 2, 87.

en général pour tout le monde ne valait en particulier pour personne, et ne convenait pas à l'heure présente. Il fallait renouveler, par le contact et l'étude du réel, cette raison trop abstraite et, sous ce rigide dogmatisme, retrouver les formes de la vie.

*
* *

A Kant il convient de joindre son continuateur Fichte, que Schleiermacher n'aimait pas, et dont il se sentait assez loin pour ne pas craindre de « s'inficher » (1), mais avec lequel il eut un grand nombre d'idées communes, moins parce qu'il subit son influence, que parce qu'ils appartinrent à la même génération et se rencontrèrent dans la même école.

Dans la *Critique de toute révélation*, qui le rendit célèbre, un peu par surprise (l'ouvrage, paru en 1792, sans nom d'auteur, avait été un moment attribué à Kant), Fichte considérait la religion comme un auxiliaire affectif de la morale, comme un moyen de défense que se créent, grâce au dédoublement et à l'« extériorisation » d'une partie de leurs forces, ceux qui sentent leur volonté trop débile pour vaincre à elle seule les mobiles sensibles (2).

---

(1) « Verfichten » (Corr. IV, 72 sq. (à Brinkm., 19 juillet 1800).

(2) Fichte, W., V, Krit. all. Offenb., 54. On fait appel à Dieu « pour donner plus de force à la raison. » 55. Le principe propre de la religion « est une extériorisation de nous-mêmes comme servant à la détermination de la volonté. » Cf. 42. Dieu peut être déterminé directement par la loi morale : il est ce que la loi ordonne que nous soyons ; indirectement en rapport à des êtres moraux finis pour lesquels il est nécessaire. Les premiers font de lui le Souverain Dieu, les autres un législateur et un juge.

En 1794, le plus grand évènement du siècle avec la Révolution française (c'était, d'après F. Schlegel, l'apparition de la *Doctrine de la Science*), n'apporta rien de nouveau au sujet de la religion, sauf peut-être une déduction systématique des facultés que les romantiques s'étaient appropriées et dont Schleiermacher devait se servir à son tour : l'intuition « synthèse du sujet et de l'objet » ; la fantaisie, « synthèse du fini et de l'infini » ; le sentiment « malaise, » vide, aspiration vers l'inconnu (1). »

En 1798, Fichte ne toucha que trop à la religion, dans cette fâcheuse affaire du *Journal philosophique*, qui commença par une accusation d'athéisme publiquement lancée contre lui, et se termina par sa démission, plus ou moins volontaire, de l'Université d'Iéna. Ses publications d'alors tenaient encore à la doctrine de Kant, purifiée de ses éléments eudémonistes. La religion y était conçue comme foi en la valeur absolue de l'action morale, et Dieu comme identique à l'ordre moral (2).

C'est dans le traité *de la Destination de l'homme* (1800) que Fichte se dégage définitivement de Kant. Au delà du monde sensible, il en est un autre plus profond, qui nous est ouvert par la foi. Ce monde est constitué par l'ordre des volontés. Pour le concevoir, il faut s'élever à la pensée de la Volonté infinie qui les renferme toutes. « Volonté vivante » et sublime, s'écrie Fichte, toi qu'on ne peut ni nommer » ni concevoir, et qui expliques le monde ! Ce qui te plaît, » c'est la simplicité enfantine qui se donne. Tu la connais, » tu l'élèves à toi, tu es son Père... Mais tu restes inconnue » à l'entendement raisonneur.... Je me voile la face ! Loin » de moi la pensée de t'avoir entrevue en toi-même (3). »

(1) Fichte, W., I, Wissenschaftsl., 216, 302, sq.
(2) Fichte, W., V, Gr. uns. Glaubens, 185.
(3) Fichte, W., II, Bestim. des M., 304.

Enfin dans l'*Instruction pour la Vie heureuse* (1806) « les » dernières enveloppes tombent. Le monde disparaît pour » toi avec son principe mort, et la divinité entre en toi comme » ta propre vie (1). » Cet état n'est plus celui de la foi, mais de la vision intellectuelle. La Divinité ne peut être atteinte que par « le plus haut élan de la pensée (2). »

Déjà depuis deux ans Schleiermacher avait cessé de lire ce que publiait Fichte (3). Sans quoi, lui qui tenait tant à mettre chacune à sa place la philosophie et la religion, avant de les appliquer l'une à l'autre, il aurait eu quelque peine à comprendre qu'on fît tant pour les confondre.

*
* *

On a pu, dans les dernières œuvres de Fichte, entrevoir la doctrine où le nouveau siècle cherche à satisfaire ses besoins de pensée immédiate, d'unité systématique et d'universelle sympathie.

A ce moment, tout le monde est panthéiste, sans l'être, et surtout sans vouloir l'être. Quand on parle de panthéisme, chacun regarde son voisin. On ne veut pas être panthéiste parce que ce nom s'accorde mal avec celui de chrétien. On ne l'est pas, parce que l'on a au plus haut degré le sens de l'activité et de l'indépendance individuelles. On l'est pourtant ou on tend à l'être, parce que l'on aime l'infinie variété

---

(1) Fichte, W., V, Anweisung, 470 sq.

(2) Fichte, W., V, Anweisung, 408.

(3) Corr. IV. 131 (à Raumer, 12 janv. 1807). La philosophie de Fichte le « dégoûte ».—Cf. Corr. IV, 52 (à Brinkmann, 4 janv. 1800). Il lui reproche un idéalisme abstrait qui lui permet de « rester » enfermé dans la manière de voir vulgaire ». —Cf. Corr. IV, 86 sq. (à Brinkm., 11 déc. 1801). « Ce n'est qu'un « virtuose ».

des âmes et des choses, non moins que leur profonde et vivante unité.

C'est pourquoi l'on étudie l'histoire. Parmi ceux qui l'ont révélée, il faut d'abord citer Herder avec ses *Idées pour l'histoire de l'Humanité*.

Le sujet, si vaste, y est posé dans un ensemble plus vaste encore. De l'Univers immense, système de forces « où tout » est opposition et unité, lutte et harmonie (1) », peu à peu se dégage l'Humanité, à qui sera confiée la destinée de l'esprit. Cette histoire est un drame, dont l'ensemble est dirigé par une Providence à la fois maternelle et hardie, qui a « pesé » les forces, compté les membres, arrêté les instincts (2) », et laisse aux êtres le soin de faire le reste. Parfois le dénouement de ce drame a tenu à une invention ingénieuse ou à un hasard heureux, à la disposition du trou occipital, à la forme du cœur, à l'apparition du renne, à la fonte des glaciers. Quelle crainte et quel espoir accompagnent les premiers pas de l'homme sur la terre ! Herder recherche ses traces, s'intéresse à ses efforts, à ses mœurs et croyances, à ses difformités même et à ses folies. De l'ensemble des êtres se dégage « un parfum de vertu » qu'il respire avec délice. Chacun d'eux est une œuvre géniale, réalise une idée de la nature créatrice. Celle-ci a suscité non seulement un nombre infini de formes, mais en chacune, de degrés. Ainsi, du rapprochement des individus, naissent des individus d'un ordre supérieur, familles, races, nations. Comme les premiers, ces individus supérieurs portent « en eux la forme pour laquelle ils ont été créés (3) », type plus ou moins noble et pur, selon la qualité, l'intensité et l'harmonie des forces qui le comparent. Ainsi, dans

(1) Herder, W., 28, 64.
(2) Herder, ibid.
(3) Herder, W., 28, 342.

chacune de ses productions, la puissance créatrice, nature ou divinité (Herder avoue avoir quelque peu confondu les deux) s'exprime tout entière sans s'épuiser en aucune. La religion est la conscience que nous prenons de sa présence et de son action ; mais elle est aussi un effet de causes naturelles, au même titre que la vie morale. Le christianisme par exemple est un incident, d'ailleurs remarquable, dans l'histoire de l'humanité et de l'esprit (1).

Telle est la doctrine religieuse d'un haut dignitaire de l'Eglise protestante, doctrine peu orthodoxe peut-être, très large et très libre à coup sûr, mais non point incompatible avec une religion positive. Par sa foi, comme par sa profession, Herder prétend être et est sans doute chrétien.

*
* *

Non moins que vers l'histoire, les esprits étaient alors attirés vers les sciences de la nature.

---

(1) Cf. Zeller, Gesch., 436. Son objet est d'aller d'une « religion positive à la religion ». Mais « ou il se contente de suivre la manière de penser de son temps, ou il n'a pas, en tant que théologien, l'esprit assez libre pour arriver à une conception désintéressée de la religion positive. »

Pünjer, Gesch., I, 451. « Son mérite est d'avoir fait valoir l'immanence de l'action divine contre l'intellectualisme transcendantal : son défaut, d'avoir effacé les distinctions entre les forces de l'âme. »

O. Pfleiderer, 202. « Il réunit intimement les éléments d'une nouvelle conception du monde, tels qu'ils avaient été donnés par Spinoza et Leibniz, Rousseau et Lessing. » — 205. « Son concept de Dieu est très différent du concept de substance de Spinoza. » Il veut « animer ces concepts abstraits avec l'idée de force de Leibniz. » Pfl. termine (211) par cette citation de Haym (*Herder*, II, 651) : « Tous deux (Kant et Herder) ont travaillé à purifier et rationaliser le christianisme, l'un par une morale qui était raison pure, l'autre par une morale qui venait non seulement de la raison mais du cœur. »

On sait avec quelle ardeur et quelle persévérance Gœthe s'y livra : Minéralogie, physique, botanique, zoologie, il n'est guère de recherche naturelle qu'il n'ait tentée, et toujours avec la même préoccupation : retrouver, dans la diversité des êtres et des formes, l'unité du plan, l'identité de la puissance créatrice. Longtemps, il chercha la « plante première »; le problème de l'unité des espèces animales le passionna toujours. Voici ce qu'il écrivait à Herder (27 mars 1784) : « Je dois te faire connaître au plus vite un bonheur » que j'ai rencontré : j'ai trouvé... ni or, ni argent, mais une » chose qui me cause une joie indicible : l'os intermaxillaire » de l'homme ! (1) Je comparais avec Loder des crânes » d'hommes et d'animaux. J'aperçois une trace, je regarde ; » il est là ! J'ai une telle émotion qu'en moi toutes mes » entrailles remuent. L'homme est donc étroitement parent » de l'animal. Chaque créature n'est qu'une note, un reflet » d'une grande harmonie, qu'il faut étudier en grand et » dans le Tout, sinon chaque individu n'est que lettre » morte (2). » Il écrivait aussi : « Vous voulez connaître » Dieu ? Venez étudier les pierres et les plantes. » A ses yeux, en effet, la nature est la source, non seulement de toute science, mais aussi de toute religion. On connaît la sienne. Herder croyait à l'Esprit, que toute vie transforme et dépouille, qui devient toujours plus haut et plus pur. Gœthe croit à la nature éternelle, immuable et changeante, avide de jouir d'elle-même, source inépuisable d'illusions, de souffrances et de joies. « C'est une vie, un mouvement » éternel, et elle ne bouge pas. Elle s'aime elle-même et » tend éternellement à elle-même avec des yeux et des » cœurs sans nombre. Elle s'est divisée pour mieux jouir

---

(1) On croyait que l'absence de cet os constituait une différence essentielle entre l'homme et le singe (Cf. Herder, I, 150).

(2) Gœthe à Herder, 27 mars 1784. Cité par J. Schmidt, I, 80.

» d'elle-même..... Elle se réjouit de l'illusion... Qui la » détruit en soi ou dans les autres est puni par elle comme » par le tyran le plus sévère. Qui la suit avec confiance est » pressé sur son cœur comme un enfant... Sa couronne est » l'amour : c'est par lui qu'on arrive le plus près d'elle..... » Elle crée des vides entre les êtres, et tous veulent s'abîmer » l'un dans l'autre. Par un trait de la coupe d'amour, elle » efface une vie de peines. Tout existe toujours en elle, et » son présent est l'éternité. La joie de vivre jaillit de toutes » choses, de la plus petite comme de la plus grande, et tout » effort, toute activité, est repos en Dieu le Seigneur (1). »

Comment nommer cette conception toute personnelle d'une âme bien difficile à classer ? Panthéisme sans doute, mais qui, tout en dévoilant l'illusion individuelle, veut pourtant la garder et en jouir. Religion aussi, mais si large qu'elle a trouvé trop étroite la vie de l'esprit où, depuis tant de siècles, le christianisme avait enfermé l'âme humaine, et qu'elle a cherché la vie, tout simplement.

Ces tendances expliquent la renaissance qui eut lieu alors de la philosophie de Spinoza. Cette philosophie d'un autre pays, d'un autre temps, et qui n'avait jusqu'alors réussi à jeter nulle part de racines profondes, allait enfin trouver un terrain propice. Il suffit pour la ranimer d'une polémique entre Mendelssohn et Jacobi, au sujet de Lessing.

A vrai dire, le Spinoza dont on s'éprit ne fut pas tout à fait le véritable. On aurait peu goûté le mathématicien, le penseur abstrait absorbé par la méditation de l'être éternellement immobile en un mouvement éternel. Chacun le refit à sa manière, lui prêtant ce qu'il désirait lui reprendre. D'abord il ne fut plus panthéiste, ou tout au plus le fut-il exotériquement. Sa substance devint une formule

(1) Goethe, Aphorismes, cité par J. Schmidt, I, 97.

abstraite derrière laquelle se cache l'être véritable. Son mécanisme recouvrit une secrète finalité. L'étendue cessa d'être pour lui un attribut et l'individu un mode (1). Gœthe seul, pour qui l'Ethique était « un moyen de culture », ne se fit pas de ces illusions (2).

Il est vrai aussi qu'il l'avait lue, ce que les autres n'avaient point fait. Jusqu'en 1802 (date de l'édition Paulus), les œuvres de Spinoza furent rares, et l'on dut, le plus souvent, se contenter de l'exposition de Jacobi. C'est ainsi que Schleiermacher essaiera trois fois de faire le résumé et la critique du spinozisme, sans avoir lu une ligne de Spinoza, et qu'il lui adressera la tirade célèbre des Discours, avant, semble-t-il, de l'avoir lu en entier (3). C'est dire que ce penseur n'exerça peut-être point sur lui, non plus que

(1) Cf. Herder, 31, 105 : « La substance n'est qu'une formule abs- » traite représentant un être plus haut. » — 110 : « L'Etendue n'est » qu'un concept de l'entendement, qui n'appartient pas à l'Absolu.» — 113 : « Dieu se révèle dans la nature par des forces infinies unies » organiquement.»

(2) Gœthe, Mém., 537.

(3) Il ne paraît pas avoir lu du moins le *Traité théologico-politique* : 1° Les deux doctrines sont essentiellement différentes (Spinoza tend à réduire la religion à l'obéissance, (cf. 248) et finalement à la connaissance imparfaite de Dieu (cf. 79) ; 2° Schleiermacher aurait trouvé chez Spinoza des solutions qu'il cherche encore, bien qu'il pense les avoir trouvées (par exemple en ce qui concerne les rapports de la nature et du surnaturel, de la raison et de la foi, de la moralité et de la religion) ; 3° Il aurait mis à profit certaines indications dont les Discours sont loin d'atteindre la profondeur et l'exactitude. Ainsi, pour Spinoza, les prophètes « imaginent les choses révélées avec une extrême vivacité, analogue à celle que nous déployons dans nos songes. » — « Ils anticipent, explique assez platement l'auteur des *Discours*, la seconde moitié d'un évènement religieux dont la première est donnée. »

D'après Dilthey (319), Schleiermacher aurait lu l'Ethique entre 1796 et 1799 (en sept. 1800 il envoie son exemplaire à Fr. Schlegel).

sur ses contemporains, l'influence que l'on a cru. Si l'on fut, ou à peu près, panthéiste, ce n'est point à cause de Spinoza. Mais si l'on admira Spinoza, le plus souvent de confiance d'ailleurs, c'est que l'on était panthéiste de fait ou d'inclination, et sans se préoccuper de savoir si on l'était comme lui.

D'où qu'il vînt, le panthéisme, adoration de la nature, était mal d'accord avec le christianisme, culte de l'esprit ; et quelque complaisance que mettent d'ordinaire croyances et pensées à s'accommoder ensemble, plus d'un, vraisemblablement, sentit cette opposition. Sans doute, ce ne fut pas le cas de Herder, qui au fond n'était point panthéiste ; ni de Gœthe, qui ne tenait pas à être chrétien. Mais il y a lieu de croire que ce fut celui de Schleiermacher, qui, touché comme les autres par le panthéisme, éprouva le besoin de l'accorder au christianisme, où de plus en plus il avait son centre. On peut en voir un indice dans le soin extrême qu'il mit toujours à montrer que panthéisme et piété n'ont rien à faire ensemble, et qu'on peut être panthéiste dans n'importe quelle religion.

Ce qui nous surprend aujourd'hui, c'est que cette opposition n'ait pas été plus vive, et qu'elle n'ait pas abouti plus fréquemment à une rupture. En tous cas, soit par elle-même, soit par l'effort à faire pour la surmonter, elle devait être un principe de fécondité pour la religion où elle entrait. Celle de Schleiermacher, qui, nous le verrons, assimilera plus ou moins les éléments panthéistes qu'elle contient, en deviendra singulièrement plus large, plus souple et plus profonde. Ce n'est pas sans effet que l'on rapproche de la nature et de l'humanité une vie et une conception religieuses qui, depuis des siecles, en ont été tenues soigneusement à l'écart. Après avoir goûté la claire et large piété d'un Herder ou d'un Gœthe, l'on ne saurait se contenter d'une sombre et étroite théologie. On n'enferme plus Dieu dans

une Eglise, après l'avoir vu et senti remplir la terre et le ciel.

Restes, retours ou pressentiments de piété morave ; préoccupations rationalistes et critiques ; vues étendues, profondes et diverses de la religion, telle qu'elle apparaissait aux penseurs modernes ; peut-être premiers espoirs d'une méthode et d'une œuvre nouvelles, en voilà plus qu'il n'en fallait pour produire dans une jeune tête « le chaos avant la création. » Et pourtant Schleiermacher ne connaissait pas encore le romantisme !

CHAPITRE III

Premiers Essais

I. — Traités philosophiques

En même temps que le besoin de penser était venu à Schleiermacher la tentation d'écrire. Sans parler des griffonnages de Niesky et de Barby, dont il n'est point resté de traces, il écrivit, de 1787 à 1795, un certain nombre d'Essais, dont la plupart sont restés, du moins en partie, et dont on peut établir approximativement les dates.

Pendant le séjour à l'Université (1787-89), un traité sur le *Souverain Bien;* à Drossen (1789-90), des dialogues sur la *Liberté*, perdus, sauf un fragment inséré dans un traité plus récent ; à Schlobitten (1790-93), deux traités sur la *Liberté* et sur le *Prix de la vie*.

Il avait encore entrepris une traduction de l'Ethique à Nicomaque, et des *Lettres sur l'enthousiasme et le scepticisme*; des *Lettres critiques*, dont voici quelques titres : Un déiste peut-il être chrétien? Sur un système naïf de religion, etc.

De 1793 à 1796, une *Courte exposition du Spinozisme* faite d'après Jacobi et postérieure à deux autres essais sur le même sujet (1).

Le traité *du Souverain Bien* part de Kant. Il a pour objet de « débarrasser la belle médaille de la philosophie » kantienne d'une adjonction factice » et de séparer la « chaste Lucrèce » (la vertu), d'une « fille perdue » (le bonheur) (2). Le Souverain Bien doit rester purement rationnel, être le « principe régulateur de notre vie morale... » le concept plein de ce que l'on peut atteindre par une » pratique rationnelle (3). » On voit apparaître ici, sous l'influence d'Aristote et de l'Idéalisme moderne une Ethique conçue comme la description d'un développement spontané, que suscite et soutient un principe intérieur. Sur la religion quelques mots à peine : la critique faite à Kant vaut aussi contre le Christianisme « en tant qu'il peut être » considéré comme une philosophie (4). »

Dans le traité *de la Liberté* est inséré un fragment des

(1) Ce sont avec moins de précision les dates de Dilthey (6-65). On pourrait cependant élever un doute sur la date de la Courte exposition. Cf. Corr. IV, 271. A Delbrück, 2 janv. 1827 : « Voilà » 35 ans que j'ai lu Spinoza pour la première fois. » Cela nous reporterait à 1792. Mais il est certain que l'exposition a été faite d'après Jacobi et avant la lecture de Spinoza. Il faudrait donc ou interpréter : « que j'ai fait la connaissance du spinozisme », ou bien reculer jusqu'avant 1792 la date de la courte Exposition, ce qui n'a rien d'invraisemblable, le traité de la Liberté où apparaît l'influence de Spinoza étant de 1791. Du même coup la date du traité sur le Prix de la vie serait avancée vers 1790-1.

(2) Denkm., 11.

(3) Denkm., 9.

(4) Denkm., 17.

premiers Dialogues. La religion y prend une place notable et d'autant plus significative qu'elle ne tenait pas directement au sujet : « Les idées que chaque homme se fait de la » direction du monde restent toujours obscures, difficiles » à attaquer, et il vaut mieux renoncer à la discussion (1). » Ce n'est pas que Schleiermacher renonce au problème qui a tourmenté son enfance, de concilier avec la liberté humaine la justice divine. Mais il croit que ce n'est pas affaire de raisonnement. Il indique lui-même une autre voie. L'inégalité que nous voyons dans la culture nous persuade que nous approchons en commun d'un même but. Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'inégalité morale? « Cette diversité d'imperfection comparée à la perfection » générale où elle conduit, doit remplir l'homme de toute » la joie dont son cœur est capable... et d'enthousiasme » pour la sagesse et la bonté de l'Etre qui, sans dommage » pour aucun individu, a permis le grand et instructif specta- » cle du développement de notre nature depuis le cannibale » et le criminel jusqu'à la vertu divine d'un Christ ou d'un » Socrate (2). » La religion, soustraite à la discussion philosophique, est ainsi justifiée par une « intuition » de l'humanité et de son histoire.

Le traité *sur le Prix de la vie* nous montre un jeune homme singulièrement désabusé. « La jeunesse, le règne » de la fantaisie sont finis (il a 24 ans et des peines de cœur). » Je suis arrivé sur la hauteur d'où l'on voit au loin (3) ».

Il voit en effet que le prix de la vie n'est pas le bonheur qu'elle promet ; il est dans la vie elle-même. Mais il faut pour cela qu'elle soit réellement humaine, c'est-à-

(1) Denkm., 33.
(2) Denkm., 35.
(3) Denkm., 51.

dire individuelle et universelle à la fois. Comment la reconnaître comme telle ? « Le premier signe de la nature nous » y conduit. » Elle nous montre en effet en nous « le point » central où se réunissent les facultés de connaître et de » désirer (1) » : c'est le sentiment. Il n'est point douteux que par ce « sentiment », point de rencontre entre la connaissance et l'action, Schleiermacher n'entende déjà la conscience immédiate de soi, telle qu'elle se dégage de nos mouvements intérieurs. Le désir nous porte vers les choses, la représentation porte les choses en nous. Grâce à cette fluctuation et au contre-coup affectif qu'elle produit, nous reconnaissons notre limite et par suite notre nature. Il importe ici de noter la première apparition de cette théorie du sentiment qui tiendra plus tard une si grande place dans le système.

Avec le traité *de la Liberté* intervient l'influence de Spinoza, ou du moins du penseur que Schleiermacher imaginait sous ce nom. C'est un plaidoyer en faveur de la nécessité. Partout dans la vie morale nous en reconnaissons le signe (2). Mérite, responsabilité, sanction, devoir même la supposent ; comment en effet concevoir une action morale qui ne dépendît point d'une nature donnée ? Notre foi à la liberté vient de notre tendance à nous débarrasser de la contrainte des objets, pour nous soumettre à une loi intérieure : ce qui est déplacer et transformer la nécessité, mais non la supprimer.

La *Courte exposition du Spinozisme* est faite, comme on le sait, d'après Jacobi. Soucieux de mettre d'accord ses

---

(1) Denkm., 53.
(2) Denkm., 31.

autorités, fût-ce malgré elles, Schleiermacher s'efforce de montrer que Leibnitz et Kant, conséquents avec eux-mêmes, seraient tombés au spinozisme. Ils auraient aussi conçu l'être comme une « substance distincte mais inséparable des choses », substance unique dont les individus ne sont que des fragments, des phénomènes. C'est en effet la « conscience réceptive » qui « fait l'individu »; la raison, « qui touche en nous à ce qui existe réellement, est aussi ce qui individualise le moins (1). » D'autre part, Schleiermacher regrette que Spinoza « n'aît pas connu l'Idéalisme critique. » Cette doctrine lui aurait permis de concevoir l'être comme « la matière absolue qui peut prendre la forme de chaque faculté de représentation et qui est à la fois irreprésentable et représentable à l'infini de façon médiate (2). » Ici encore se trouve le germe de doctrines futures sur l'être et la connaissance.

Ces premiers traités ne sont en somme que des essais qui permettent déjà, sinon de prévoir ce que sera Schleiermacher comme philosophe, du moins de connaître les tendances et les ressources de sa pensée. Cette pensée apparaît plus souple que puissante, plus compréhensive que créatrice. Elle reprend toutes les doctrines en cours, le Criticisme, l'Idéalisme, le Panthéisme, sans s'attacher exclusivement à aucune, mais avec le désir d'en découvrir sinon d'en faire l'unité.

Une telle pensée semble vouée à l'éclectisme. On y distingue pourtant déjà ce qui l'en sauvera : c'est une tendance à tout voir d'un même point de vue, celui de la vie intérieure. Ainsi les problèmes du Bien, du Devoir, de

(1) W., III, 298.
(2) W., III, 299.

la Liberté, sont posés, non plus dans l'abstraction de l'idée pure, mais dans l'activité créatrice de la conscience.

Ce n'est là, il est vrai, qu'une tendance, ou tout au plus une promesse ; pour qu'elle se réalise, il faut que Schleiermacher trouve sa voie. Mais peut-être déjà se dessine-t-elle? De plus en plus, en effet, on l'a vu s'intéresser au développement de la vie spirituelle, et en elle, de la religion.

II. — Sermons (1789-1796)

Nous n'avons vu de Schleiermacher que l'expression de ce que l'on peut appeler sa pensée laïque. Nous l'avons trouvée assez libre pour être surpris qu'il ait eu, en même temps, une pensée ecclésiastique. Le jeune philosophe était en effet aussi un prédicateur, et on a de lui, se rapportant aux mêmes années et aux suivantes (1789-1794 et 1794-1796), deux recueils de Sermons.

L'intérêt de ces Sermons est pour nous de premier ordre. Ils nous donnent en effet mieux encore que l'histoire d'une pensée : ils nous renseignent sur la crise définitive d'une âme.

Au départ de Barby, la foi de Schleiermacher avait reçu une rude atteinte. Il n'avait pourtant pas renoncé à être pasteur, et s'était même résolu à faire la « connaissance écœurante » et à « sonder les tristes et sombres abîmes » de la théologie (1). Il n'y vit qu'un « travail de sophistes ». En lui-même le christianisme lui parut n'avoir été, à l'origine, qu'un « recueil de règles de morale » et peut-être aussi n'être plus, suivant l'expression de son oncle le pasteur Stubenrauch, « qu'une manière plus efficace d'ensei-

(1) Corr., IV, 35, à Brinkm. (9 déc. 1789).

gner au peuple ses devoirs (1). » Personnellement, il croyait en un Dieu « dont tout ce que nous voyons n'est que détermination extérieure », et à l'immortalité, parce que « la mort » complète est invraisemblable pour un être qui a le senti- » ment de l'ordre, de la moralité, de Dieu (2). » En somme, il eût assez bien réalisé le type, alors commun, du pasteur rationaliste et vaguement panthéiste, s'il n'eût, au fond de lui-même, attendu et pressenti autre chose.

Les Sermons se ressentent de cet état d'âme et de pensée. Par les sujets comme par le ton général ils rentrent dans le genre de ces allocutions morales, où un prédicateur incertain de sa foi tente encore d'édifier des âmes croyantes.

La préoccupation dominante est de ne rien laisser hors du contrôle de la raison. « C'est un devoir pour nous d'exa- » miner tout ce qui, dans la religion comme ailleurs, peut » avoir une influence sur notre vertu et notre bonheur. » Ainsi disparaîtront bien des « imaginations et chimè- » res (3). » Nous garderons une « sage incrédulité des choses de l'autre monde. » A l'égard de Dieu, point de crainte : il ne faut craindre que le mal. L'amour ne suffit pas non plus : « notre véritable état est celui de la défiance de nous-mê- » mes, de la culture de notre raison, d'une élévation pénible » et uniforme de notre vie intérieure, avec la foi en la néces- » sité de la grâce (4). » Point de prière en vue de troubler pour nous l'ordre du monde, mais seulement « pour demander notre véritable et seul bien », en un élan où déjà l'âme « s'éclaircit et se purifie (5) ». Pour l'avenir, notre espoir est celui d'une vie toujours plus parfaite, allant au

---

(1) Corr., IV, 11, à Brinkm. (22 juil. 1789).
(2) Corr., IV, 35 sq., à Brinkm. (9 déc. 1789).
(3) Pred., VII, I, 9, 108.
(4) Pred., VII, I, 8, 100.
(5) Pred., VII, I, 3, 33.

devant de joies toujours plus hautes. Tel est le sens où le Christ a « promis de nous attendre à la droite du Père et » permis de concevoir la douce espérance du revoir (1). »

Pourtant une religion si raisonnable s'attendrit parfois dans l'amour de la nature et de l'humanité. Ces vieilles formules prennent ici un sens nouveau, riche de « pensée » immédiate. » « On se réjouit d'une âme noble, bonne et » pieuse que l'on découvre, comme d'un trésor pour l'hu- » manité ; de toute action humaine ; de toute étincelle de » lumière et de vérité (2). » « Nous devons croire qu'il y a » vraie joie et bonheur pour nous dans l'ordre des choses » où nous avons été placés. Ne voir dans ce monde qu'une » vallée de larmes serait ingratitude envers Dieu (3). » « Tout dans la vie nous mène vers Dieu et nous fait avan- » cer vers le Bien (4). » Ceci rappelle encore la piété si large de Herder, la haute et sereine religion de Gœthe.

Il semble enfin que cette effusion toute profane ait eu pour effet d'ouvrir en Schleiermacher une sympathie et une intelligence nouvelles de la religion. Celle-ci « nous donne » une enfantine et ferme assurance, qui surmonte tous les » changements de la vie ; une espérance joyeuse qui modère » le chagrin par la pensée d'un meilleur avenir ; et la paix du » cœur, pour utiliser la souffrance même à notre améliora- » tion et nous rendre sages par la félicité... ses fruits sont » amour, joie, paix et douceur (5). » Elle nous inspire la foi en Dieu le Père « qui ne laisse pas tomber un moineau du » toit sans sa volonté, et dirige tout vers notre vrai bien (6). »

---

(1) Pred., VII, I, 7, 87.
(2) Pred., VII, II, 10, 123.
(3) Pred., VII, I, 2, 38. — Cf. VII, II, 3, 229.
(4) Pred., VII, I, 11, 143.
(5) Pred., VII, I, 15, 197.
(6) Pred., VII, I, 15, 197. — Cf. VII, I, 13, 170.

« Nous sommes à la fois sous l'empire de la nature et dans » la main de Dieu, et nul ne peut dire où commence sa » grâce. » « Dieu veut que nous puissions compter sur son » assistance. Nous devons être joyeux et avoir bon cou- » rage... comptant que cette assistance vient à nous seule- » ment lorsque nous employons toutes nos forces et sommes » aussi actifs que possible (1). » On voit assez, d'après cela, ce que Schleiermacher entend par la religion : on a reconnu l'esprit et la lettre du Christianisme.

C'est en effet dans le Christ que Schleiermacher trouve la réalisation de son idéal religieux. Il voit en lui le maître de religion par excellence. « C'est un exemple parfait, qui » redresse nos sentiments par sa beauté et sa grandeur ; qui » anime les préceptes de la raison, et les réunit en une âme » digne d'être aimée... Il remplit richement toutes nos » représentations de bonté et de grandeur d'âme. Il incarne » la vraie vertu, issue non de l'hypocrisie ou du tempéra- » ment, mais de principes inébranlables... (2). » « Il y avait » tant d'amitié dans la manière dont il nous invitait à pren- » dre son joug, tant d'assurance aimante que, par là, nous » irions à notre bonheur ! Il ne jetait pas des regards de » mépris sur les cœurs où germent tant d'inclinations et de » souhaits, et, loin de les condamner, il nous montrait que » le sien était fait comme les nôtres. Il ne voyait aucun » mérite à repousser les joies innocentes de la vie qui se » présentent à nous. Il était bien éloigné de comprimer nos » dispositions à la sympathie et à la tendresse. Il avait » même des amis qu'il aimait tendrement, bien qu'il remar- » quât en eux mille faiblesses (3). »

Tout ceci n'est peut-être pas encore l'expression de la

(1) Pred., VII, I, 13, 181.
(2) Pred., VII, I, 1, 7.
(3) Pred., VII, I, 14, 186.

pure foi, mais c'est déjà celle de l'admiration et de la sympathie les plus vives. Schleiermacher devait se reconnaître en Jésus, probablement parce que depuis longtemps celui-ci l'avait déjà formé à son image. Et s'il s'était chargé de prêcher l'Evangile avant de l'avoir pleinement compris et accepté, c'est qu'il sentait déjà, au fond de lui-même, poindre l'aube de sa foi.

Nous sommes donc en présence d'une véritable conversion, bien que rien, dans les écrits ni dans la correspondance de ce temps, ne nous permette d'en déterminer la date ni l'histoire. Sans doute, l'on a quelque lieu d'être surpris d'un tel changement appelé par le métier, encouragé par la mode, et déterminé par des influences littéraires ou philosophiques. L'on se demande s'il a pu atteindre une âme jusqu'en ses profondeurs et y laisser une trace durable. Il en fut ainsi pourtant, et nous verrons que si, par la suite, la foi de Schleiermacher devint plus pure, plus intense peut-être, elle ne changea plus en son fond (1).

---

(1) D'après C. R. Meyer (Sch[rs] u. Brinkm[s]..., 74), la conversion de Schleiermacher se serait faite en deux crises, l'une à Gnadenfreid (14 ans 1/2), l'autre à Niesky (16 ans) et il aurait été à ce moment « un Morave accompli. »

Voici, pour en juger, un extrait de la correspondance de Schleiermacher à cette époque :

« J'étais enfant de chœur depuis deux ans ; ce n'est pas » beaucoup. Mais, dans ce temps, j'ai beaucoup éprouvé de » malice venant de moi, de grâce venant du Sauveur. J'ai mérité » la colère. — Je t'ai sauvé, répond l'Agneau de la Croix... » Quand je pense à ce que l'on demande d'un Frère, je renoncerais, » si je croyais devoir me fier à mes seules forces. Aussi, chère » Charlotte, je prie assidûment le Sauveur de me donner la grâce » pour cette nouvelle vocation » (Corr., I, 33, à sa sœur, août 1785).

Au cours d'une visite à Gnadenfreid : « C'est ici que s'ouvrit pour » la première fois ma conscience du rapport de l'homme avec un » monde supérieur, naturellement sous une forme plus petite, comme

C'est sans doute qu'il ne nous a pas été donné d'apercevoir tout le travail qui se fit en lui à cette époque, et que ses réflexions et ses lectures furent moins les causes que les prétextes de sa conversion. Sa religion se forma, au fond de sa vie intérieure, d'éléments plus anciens ou plus personnels : souvenirs moraves enfin vivifiés, pensées venues d'un commerce direct avec l'Evangile et l'Eglise, impressions laissées par les esprits et les œuvres du temps, enfin réaction et réflexion d'une âme sur sa propre destinée. Quant à la cause qui décida le retour et l'organisation de ces éléments, il faut la chercher dans la nature même d'une âme portée d'une part à la piété, de l'autre à la réflexion, et désireuse de satisfaire en même temps à ces deux tendances. A Niesky et à Barby, l'heure de la réflexion était venue, mais pas encore celle de la piété, et les efforts intempestifs faits par ses maîtres et par lui-même, pour avancer cette heure n'eurent d'autre effet que de la retarder. Plus tard, la réflexion satisfaite appela elle-même la piété. Dans les premiers Essais, la pensée philosophique naissante de Schleiermacher, cherchant son objet, s'est

---

» on dit que les esprits apparaissent parfois sous forme d'enfants » ou de nains, mais c'est la même chose pour l'essentiel. C'est ici » que se développa pour la première fois la disposition mystique » qui m'est si essentielle, et que j'ai sauvée et gardée de toutes les » tempêtes du scepticisme. C'est alors qu'elle s'est formée, maintenant elle s'est développée, et je puis dire que je suis après tout » redevenu un Morave, seulement d'ordre supérieur. » (Corr. I, 294 à Reimer, 30 avr. 1802.)

Il n'est donc pas douteux qu'il n'y ait eu dans l'adolescence de Schleiermacher une première conversion, d'où il témoigne lui-même que vint « l'essentiel » de sa religion. Mais il n'est pas moins certain que cette crise ne le prit pas tout entier, puisqu'elle n'arrêta pas en lui une curiosité diverse et fiévreuse. On sait aussi qu'après son départ du Séminaire, il vécut dans une incrédulité à peu près complète.

arrêtée à la religion ; et dans les Sermons, sa piété naissante s'est peu à peu dégagée de sa pensée réfléchie. Comme il l'a très bien vu et dit de lui-même, cette opposition et cette unité étaient les conditions essentielles de toute son activité spirituelle (1).

Enfin, éminemment sociable de sa nature, il ne pouvait rien faire par et pour lui seul. Il devait subir l'influence d'autrui pour s'en délivrer, et éprouver au-dehors le résultat de son effort personnel, pour lui donner forme et valeur à ses propres yeux. Aussi « l'intégration » qui se poursuit lentement en lui, va-t-elle tout d'abord se manifester par un acte public. Il va se faire l'apologiste d'une religion qu'il est en train de faire sienne (2).

---

(1) Cf. Corr., II, 349 sq., à Jacobi (1818).

(2) Les Sermons de cette date contiennent déjà l'idée et le programme des Discours. Cf. VII, I, 1, 11, 12: « Il y a entre les hom» mes de pensée et les hommes de religion un malentendu qu'il » importe de dissiper. Beaucoup d'hommes rougissent aujourd'hui » du Christianisme. Beaucoup de ses doctrines sont bannies du » monde de la pensée claire. On se moque de l'incompréhensibilité » qui paraît inséparable de la religion du Christ... D'autres, posses» seurs de quelques parcelles de vérité, croient ne rien devoir au » Christ, et ne s'aperçoivent pas qu'ils n'ont qu'un reflet affaibli de » sa doctrine. »

DEUXIÈME PARTIE

APOLOGIE DE LA RELIGION (1799-1809)

CHAPITRE IV

Le Romantisme

Ce qui attirait Schleiermacher à Berlin, et l'y retint dans une situation plus que médiocre, c'était le désir de se mêler au mouvement de la pensée contemporaine. Dans le salon de la belle juive Henriette Herz, que son camarade de collège Brinkmann lui avait fait connaître, il devait en effet rencontrer bien des penseurs et des écrivains célèbres, ou appelés à le devenir.

L'un de ceux-ci fut Frédéric Schlegel. La première fois qu'il le vit, Schleiermacher fut ébloui. « On ne comprend » pas, écrivait-il à sa sœur, comment un si jeune homme » (il a 25 ans) peut savoir tant de choses... Il est original » d'esprit, et moralement d'une jeunesse enfantine. Le tor-

» rent des idées qu'il a éveille en moi bien des choses, en » même temps que je puis déverser ce que j'ai en moi-» même. C'est une nouvelle période qui s'ouvre pour » moi (1). » Aussi fut-il surpris et « se réjouit-il royale-» ment » quand son nouvel ami lui proposa de faire ménage ensemble : ménage fondé avec un enthousiasme qui ressemblait à de l'amour ; bientôt troublé par des malentendus, des défiances, une incompatibilité d'humeur croissante ; enfin, rompu par Schleiermacher, avec une décision irrévocable.

L'influence que Schlegel exerça sur lui fut très vive. Il l'excita, l'éveilla, lui persuada qu'il avait du talent, des idées, qu'il devait écrire des vers, des romans, des traités ou fragments sur l'amitié, l'amour, la femme, la morale, la religion. Il obtint de lui, pour sa revue l'*Athenæum*, un « *Catéchisme pour nobles femmes.* » Ayant conçu que l'heure était venue de fonder une nouvelle religion, et que cette œuvre lui revenait au moins pour une part, il appela son ami à y collaborer, et ils écrivirent ensemble dans ce « style de la Loi des douze Tables » qui était celui de la maison, des *Fragments*, qu'il est curieux de comparer avec les premiers écrits de Schleiermacher, ou avec ceux qui vont suivre. Ce ne sont qu' « intuitions géniales » fondées sur quelque interprétation arbitraire de l'histoire ; vues d'ensemble d'autant plus larges qu'elles sont plus indéterminées : paradoxes tranchants, faits pour épouvanter un lecteur pacifique. Bien que tout cela lui ressemble peu, l'on conçoit qu'après des années de méditation solitaire et de progrès réfléchi, Schleiermacher, n'ayant pas été rebuté par cette manière audacieuse et brillante, s'y soit laissé séduire (2).

---

(1) Corr. I, 161, à sa sœur (22 oct. 1797).

(2) Voici quelques échantillons de cette manière :

« La religion n'est guère qu'un supplément, un surcroît de la

Enfin Schlegel lui imposait non seulement par ses qualités et ses défauts personnels, mais aussi par son prestige d'écrivain déjà célèbre, et surtout parce que, directeur d'une publication d'où partait un mouvement d'idées passionnément défendues et attaquées, il représentait un esprit nouveau, celui qu'on appelait déjà « romantique ».

Cet esprit, Schleiermacher allait lui-même en être pénétré. L'influence qu'il subit fut celle du milieu plutôt que des individus. Sauf Schlegel, sur lequel il ne put d'ailleurs se faire longtemps illusion, il n'est guère de Romantique qui ait eu prise sur lui : ni Guillaume Schlegel ou Tieck, qui lui restèrent indifférents ; ni Fichte, qu'il goûta fort peu dès qu'il eut pris l'assurance de le juger (1) ; ni Schelling, dont il ne put bientôt souffrir la personne altière et « l'effroyable sagesse sans amour (2) ; » ni enfin Novalis, qu'il admira beaucoup, après sa mort prématurée, mais qu'il n'avait pas eu le temps de connaître. De sorte que si, à propos de lui, il est bon de rappeler quelques-uns d'en-

---

» culture. Rien n'est proprement religieux, qui ne soit un produit de » la liberté (Jugendschr., I, 41, § 233).

» Il est étroit et prétentieux de croire qu'il ne doive y avoir qu'un » médiateur. Pour le chrétien accompli, dont, à ce point de vue, » Spinoza se rapprocherait le plus possible, tout doit devenir » médiateur (241, § 234).

» La religion est infiniment grande comme la nature. Le prêtre » le meilleur n'en a qu'une petite part. Il y en a d'une infinité de » sortes (258, § 327).

» S'il y a une Eglise invisible, elle est inséparable de la moralité » et très distincte de la philosophie (ibid.).

1) Il pose avec joie le « maudit livre » (dont il doit faire un compte-rendu (Corr., III, 195, à H. Herz, 4 juil. 1800). Il le compare à un « hérisson dardant ses pointes et couvrant ses parties faibles » (Corr., IV, à H. Herz, 26 oct. 1802).

2) Cf. Corr., III, 378, à Reimer (1er février 1804).

tre eux, c'est surtout pour faire ressortir certains traits d'un esprit qui leur fut commun.

Ils eurent en commun, en effet, des sentiments d'amour et de haine, de dédain et d'admiration, qui, dans leur cercle fermé, ne tardèrent pas à perdre toute mesure. Les hommes, à leurs yeux, se divisaient en deux classes : la foule innombrable de ceux qui n'ont que le « plat sens commun » et l'élite de ceux qui ont le « sens » génial, manifesté par l'intuition, le sentiment et la fantaisie : d'un côté « les philistins », de l'autre les véritables cultivés, savants et artistes, philosophes et religieux.

On peut en effet reconnaître un Romantique à ce qu'il est à la fois tout cela. Le « sens » est universel et n'admet point de spécialité, du moins exclusive. Un géologue comme Ritter est aussi poète et théosophe. Un poète comme Novalis, non content d'être encore minéralogiste et physicien, rêve de fonder une religion dont il annonce déjà la Bible. Schlegel, qui a les mêmes ambitions, voudrait en outre réformer la morale. Schleiermacher aura longtemps la prétention d'être au moins un amateur d'art, et sèmera ses écrits d'expressions artistes ; il étudiera avec Henriette Herz la physique, la chimie, le magnétisme. Alors seulement il se croira le droit de se spécialiser dans les questions religieuses.

Il y a enfin une manière de penser proprement romantique. Qu'il s'agisse de morale ou d'art, de science, de philosophie ou de religion, il faut avant tout briser les anciennes idées figées et mortes, pour les refondre au feu de la vie intérieure. C'est la doctrine de Fichte, qui place dans le *Moi* le principe de toute connaissance et de toute action. Aussi les romantiques ont-ils loué et admiré sans mesure en lui leur propre pensée, jusqu'au jour où ils se sont aperçus que, n'étant ni savant ni artiste, il ne pouvait être des leurs. Celui qui a pris sa place est Schelling, poète, physicien et métaphysicien. Son système est celui de « l'illu-

sion merveilleuse », suivant laquelle la pensée, traversant une série d'initiations, dont la plus haute est celle de l'art, voit se transformer l'un dans l'autre le monde des corps et celui des âmes, la nature et l'esprit, et après la longue odyssée de sa recherche, ayant parcouru le monde à la poursuite de l'être le plus haut, se retrouve enfin chez lui et se reconnaît lui-même.

Telle est aussi la fin des courses aventureuses du *Disciple à Saïs*. Mais, pour Novalis, la philosophie de Schelling est encore trop abstraite, composée de trop de notions inertes. Le monde véritable est une illusion mouvante, la vie un rêve éternel ; et la vocation comme la joie de celui qui pense, est de ranimer la vie par le rêve, la réalité par l'illusion. L'un n'existe en effet que par l'autre, et la sagesse comme la religion et la poésie est d'ignorer où l'un finit, où l'autre commence.

Dans l'ensemble, avec ses hautes aspirations et ses illusions puériles, le romantisme fut un retour vers les sources de la pensée et de l'action. En ce sens, il représenta la vérité du moment. Le tort des Romantiques fut de proclamer cette vérité comme un dogme. Ils l'auraient mieux servie, s'ils l'avaient réalisée dans leur vie ou leurs œuvres ; mais faute de génie ou de caractère, aucun d'eux ne s'en montre capable, sauf Novalis qui fut un grand poète, et Schleiermacher qui deviendra un penseur, surtout à mesure qu'il se dégagera de l'école.

Il fut en tout cas profondément touché par le Romantisme et devait toujours en garder la marque. Elle peut se reconnaître dans ces *Lettres confidentielles sur Lucinde*, où il s'efforça de défendre le roman indéfendable de Schlegel. La même influence explique sans doute, du moins en partie, l'erreur de sentiment qui faillit prendre toute sa vie, et dont il ne se tira, au prix de vives souffrances, que grâce à

une loyauté native et à une rare force de travail (1). Enfin si les leçons de la vie guérirent, ou à peu près, ce qu'il y avait de plus grave dans son illusion romantique, rien ne réussit à effacer de son esprit un certain pli personnel, une tendance à revenir sur soi et à s'y complaire, une incapacité de juger en eux-mêmes les actes et les faits. Et si la sentence si sévère de Hegel contre les philosophes « impuissants à sortir de soi », ne porte pas sur ce qui, dans l'œuvre de Schleiermacher, lui appartient en propre, elle pourrait du moins porter sur ce qu'il y est resté de romantisme.

Il est vrai que s'il a subi la peine de cet entraînement de jeunesse, Schleiermacher en a aussi recueilli le profit. Ce profit ne doit pas être cherché surtout dans les idées qu'il a pu avoir en commun avec Fichte ou Schelling, les philosophes attitrés de l'école : car ces idées n'étaient pas spécialement romantiques. Il ne consiste pas beaucoup plus dans la conception d'une religion plus large et plus humaine : car cette conception était celle de tout un temps. Mais ce qu'il a dû essentiellement au Romantisme, c'est d'abord l'éveil de sa pensée, jusqu'alors inconsciente de ses forces et de son but. C'est ce goût très vif de la vie intérieure qui lui a fait creuser par le dedans les problèmes de la religion, sans souci des formes extérieures de la tradition et du dogme. C'est enfin cette foi dans la conscience

(1) Il est bon de dire que Schleiermacher ne considéra jamais Eléonore Grünow que comme sa fiancée. Lorsque celle-ci décida de revenir à son mari, et demanda à son ami de ne plus correspondre que secrètement avec elle, il répondit que « cela était contraire » à ses principes », et lui rappela « qu'ils avaient fermement convenu, » si jamais leur entretien public était rompu, de ne pas chercher à » le renouer secrètement » (Corr., I, mars 1803). Après cette décision, il éprouva longtemps un désespoir affreux, un « sentiment » d'annihilation, quelque chose comme l'état d'âme d'un décapité » (Corr., I, 363, à Reimer, déc. 1803).

immédiate ; cette tendresse pour tout ce qui vient de l'âme, cette ardeur à défendre la liberté, la personnalité, la pensée originale, qui se maintiendront jusqu'à la fin et qui, alors que ses cheveux seront devenus tout blancs, lui permettront de dire que « rien en lui n'a changé depuis sa jeunesse ».

Mais quelque importants qu'aient été dans sa vie et dans sa pensée les effets du Romantisme, on peut dire que Schleiermacher ne lui appartint jamais entièrement. Il lui échappait par le sérieux moral de son caractère, incapable de s'arrêter aux sophismes de la passion ou aux caprices de la fantaisie, aux conventions de la mode ou aux excès de la polémique. Il n'était pas de ceux qui parlent ou écrivent pour le plaisir ou pour l'effet, mais dans toute idée émise il voyait l'acte et ses conséquences. De même son activité, impatiente de l'individualisme étroit de l'école, avait besoin de se déployer en des comunautés toujours plus larges. Enfin il était étranger au Romantisme par une tournure d'esprit à la fois exacte et subtile, moins faite pour la fiction que pour le savoir. Sa pensée tendait au réel et allait d'abord aux faits. Sans doute elle ne s'y tenait point, et bientôt, parfois hâtivement, s'efforçait de s'élever aux principes. Mais là encore elle portait ses tendances positives. Si le réel l'attirait surtout en vue de l'Idée, celle-ci ne l'intéressait que parce qu'il la sentait vivre dans le réel. Et ses recherches les plus purement spéculatives avaient toujours pour fin de connaître et de promouvoir des actions ou des œuvres humaines.

Ainsi, bien qu'éveillé et inspiré par le Romantisme, Schleiermacher ne devait pas en rester prisonnier. Ses facultés et ses ambitions débordaient de tous les côtés le cercle étroit de l'école. Les Romantiques allaient bientôt s'en apercevoir, et le lui montrer (1).

---

(1) Cf. sur les rapports de Sch^r avec le Romantisme :
STRAUSS (1839), 15 : « Son point de vue est celui du moi inspiré. »

Il faut enfin rattacher au Romantisme une œuvre de Schleiermacher qui, pour lui, sera de la plus haute importance : sa traduction de Platon. L'histoire de cette traduction se présenta d'abord comme une mésaventure. C'est Schlegel qui en avait eu l'idée. Schleiermacher, dont il demanda la collaboration, ayant trouvé cette idée « divine », un traité fut passé avec le libraire, une date assignée, et Schlegel, toujours à court d'argent, toucha même là-dessus diverses sommes. Mais au terme il n'avait encore envoyé... qu'une préface, et Schleiermacher n'ayant pu obtenir de lui autre chose, dut continuer et achever seul l'entreprise. Par bonheur, il n'y trouva pas seulement un lourd travail, mais encore de vives joies et une influence salutaire. Platon était un penseur à sa mesure et à son goût. Ce fut, de son

---

— 22. « Chez lui la religion est presque entièrement retirée dans le sujet... » C'est une « religion musicale en rapport, lâche avec la pensée et qui dépend de l'exécutant. » — Haym (1870), 420 sq.: « Forme et idées romantiques, avec un fonds personnel. » — 428-9 : « Amour romantique du paradoxe. » — 430 : « Religion proche de la lyrique musicale de Tieck. » — 432 : « Impuissance à passer de la religion à l'Eglise, de l'idéal au réel. » — 436-7 : « Couleur romantique » : sentiment de l'inaccessible, mélancolie, ironie, virtuosité. — Sigwart (1870), 195 : Sch^r « a pensé être le théoricien de la morale romantique. » — Ritschl (A.) (1874), 54 : « Romantisme religieux, intuition libre. » — 56 : « Religion musicale. » — Ritschl (O.) (1888), 106, note : Religion « aristocratique et romantique », et, comme telle, « exotérique ». — Rinn (1890) : Religion « romantique, individuelle ». — Ziegler (1899), 35 : « Sch^r est l'un des trois grands-prêtres du Romantisme », sauf qu'il n'admet pas de passage entre l'art et la religion. « Subjectivisme souverain », à rapprocher de l'idéalisme de Novalis. L'auteur des Monologues « se contemple lui-même, comme Narcisse. » — Glawe (W.) (1906) considère Schl^r comme tout à fait indépendant de Schlegel, dont les idées sont capricieuses et flottantes, et qui n'a réussi ni « à se faire dans la philosophie reli- » gieuse un point de vue déterminé et propre (10), ni à compren- » dre celui de Sch^r (23). »

propre aveu, le maître dont il subit le plus profondément l'action (1).

Cette action ne s'explique pas seulement par une affinité naturelle. Si « l'idée divine » était venue à Schlegel, si son ami l'avait accueillie avec joie, c'est que Platon était un des philosophes en faveur auprès des Romantiques, comme au reste auprès de ce temps tout entier. On sait en effet que chacun était alors ocupé à tirer des Idées d'un peu partout, de la physique, de la chimie, de la zoologie, de l'histoire. Rien n'égalait l'attrait de l'idéal, sinon la curiosité du réel. Idéal et réel étaient les deux pôles de tout être et de toute pensée, et l'histoire de leurs rapports, celle de toutes les doctrines de l'époque. Les uns, comme Fichte, les opposaient par désespoir de les voir jamais unis ; les autres, comme Schelling et plus tard Hegel, afin d'en assurer le rapprochement, en affirmaient l'identité. Enfin Schleiermacher, remontant à la pure source antique, allait apprendre de Platon à concevoir entre l'idéal et le réel qui vivent ensemble dans les âmes, et notamment dans les âmes religieuses, un autre rapport plus souple et plus proche des faits.

---

(1) Corr., III, 72, à Brinkm. (9 juin 1800) : « Il n'y a pas d'écrivain » qui ait autant agi sur moi que Platon, ni qui m'ait, comme lui, » initié aux mystères les plus sacrés, non seulement de la philo- » sophie, mais de l'homme en général. »

CHAPITRE V

Les Discours sur la Religion

On sait que, les dernières années du siècle, tout le monde était préoccupé de religion. Dans le cercle romantique, cette préoccupation devint obsédante. On n'y parlait que de remplacer le Christianisme, ou tout au moins de le renouveler. Il s'agissait soit d'écrire une Bible nouvelle, soit de continuer l'ancienne, vraie sans doute, mais insuffisante. Pour Novalis, la religion est essentiellement une communion intime avec l'Univers, grâce à un « sens supérieur » endormi dans les âmes, et qu'un médiateur doit éveiller. A mesure que l'on est plus cultivé, cet éveil devient plus facile, et la qualité du médiateur importe moins. Pour le panthéiste, tout est organe et signe du divin (1). Le Christianisme au contraire « s'adresse à la nature humaine » sans culture, s'oppose à l'art, la science, la jouissance » proprement dite (2). » Il importe donc de le régéné-

---

(1) Blüthenstaub, cité par J. Schmidt, II, 36.
(2) Ibid., II, 37.

rer, en réunissant ce qu'il a séparé : la sainteté et la culture.

Cet état d'esprit ne paraît pas avoir été étranger à Schleiermacher. Comme les Romantiques, il crut que le Christianisme tel qu'on l'avait exposé ou tel qu'il avait existé jusque-là, ne suffisait plus aux âmes nouvelles ; qu'il devait être complété par cette culture à laquelle il était jusqu'alors resté étranger et à laquelle beaucoup le croyaient hostile ; enfin qu'il fallait opérer entre ces deux ordres de vie et de pensée une fusion aussi complète que possible, et qui admît dans la piété à la fois morale et art, science et philosophie, déisme et panthéisme.

Mais, malgré cette communauté d'idées avec ses amis romantiques, Schleiermacher était séparé d'eux par une différence profonde et telle que, reprises par lui, leurs expressions mêmes avaient un autre sens et leurs pensées allaient à une autre fin. Cette différence tenait tout d'abord à ce qu'il était religieux et croyant, au lieu que ces fondateurs de religion étaient pour la plupart, sinon foncièrement irréligieux, du moins religieux imaginaires, et que plus d'un aurait sans doute pu s'appliquer, comme le fit Schlegel, la phrase où l'auteur des Discours distinguait les âmes religieuses des « natures fantastiques, sujettes à des accès de » religion. » La différence tenait aussi à ce que, sur la religion, Schleiermacher disait ce qu'il avait éprouvé en lui-même ou directement observé, au lieu que les autres ne la connaissaient que par ouï-dire. Plus clairvoyant et doué d'un sens plus vif des âmes religieuses, il avait compris qu'il y a en elles autre chose que des conceptions abstraites ou des inventions de la fantaisie ; qu'il fallait chercher plus profondément dans la vie intérieure les sources de la piété ; qu'il était inutile de rapprocher les formes, si l'on n'avait pénétré l'esprit ; qu'enfin la culture ne pouvait profiter au Christianisme, si elle n'avait été d'abord assimilée par lui. Il était d'ailleurs convaincu que cette assimilation était possible et serait féconde. Le Christianisme était loin d'avoir

donné tout ce qu'il contient. Il n'était point mort, mais endormi, et celui qui saurait le réveiller y déterminerait une telle renaissance, que nul ne penserait à aller chercher ailleurs de révélation nouvelle.

On peut dès lors imaginer dans quel esprit Schleiermacher entreprit les Discours et la fin qu'il s'y propose. Il ne faut point voir en lui, comme on l'a fait, une de ces âmes qui, tourmentées d'une vague religiosité, éprouvent le besoin de l'épancher ; ni un incrédule qui chercherait à devenir croyant ; ni un croyant qui, pour capter des incrédules, leur ferait des avances plus ou moins sincères ; ni un conciliateur officieux, cherchant à rapprocher deux adversaires qui lui sont également chers, et qui restent séparés par suite d'un malentendu, et pour leur mutuel préjudice. Il faut voir d'abord dans l'auteur des Discours un jeune écrivain obscur qui veut se faire connaître et entrer dans une voie nouvelle, ouverte devant lui. Mais, comme il arrive souvent, ce dessein superficiel éveille en lui des pensées profondes, et le rôle qu'il décide de jouer devant le public répond à une attitude intérieure dont on ne peut méconnaître la sincérité. Cette attitude est celle d'un chrétien maître de sa foi comme de son objet, et qui veut faire l'apologie d'une religion vraie et salutaire. Sans doute, dans les Discours, la piété n'est pas toujours parfaitement pure, ni la doctrine parfaitement sûre. C'est que, peut-être, l'une et l'autre sont encore trop nouvelles. L'auteur nous livre une pensée à la fois faite et en train de se faire, en possession de la vérité et pourtant occupée à la chercher. Chrétien en un sens nouveau, sans l'être autant ni aussi bien qu'il le voudrait, il s'efforce de le devenir plus complètement et mieux. Sachant de façon confuse comment et pourquoi il croit, il s'efforce de le savoir plus distinctement, afin d'épurer et d'assurer sa foi. Nous connaissons en effet cette particularité de sa nature, qu'en lui piété et réflexion, au lieu

de s'affaiblir comme chez d'autres, se fortifient en s'opposant (1).

Ainsi l'on peut dire que Schleiermacher a écrit ses Discours d'abord pour lui-même ; mais il les a aussi écrits pour d'autres, chez lesquels, il le savait, se posaient les mêmes problèmes et se livraient les mêmes combats. Ou plutôt comme son cas est en somme exceptionnel, et qu'il est rare d'appartenir à la fois et du fond du cœur au Christianisme et à la culture, le but, et en tous cas le mérite des Discours, fut de montrer unies en une seule âme deux séries de sentiments et de pensées divisées ordinairement entre plusieurs, qui ne réussissent pas à se comprendre. On dut avoir en les lisant, le sentiment de voir enfin levé ou tout

---

1. Cf. Sur le but des Discours :
Sch[r] corr. III, 283 à Sack. (1800) : « J'ai voulu montrer, dans la » tempête actuelle des opinions philosophiques, l'indépendance de » la religion par rapport à la métaphysique. » — STRAUSS (1835), 689 : Sch[r] veut « concevoir la doctrine du Christ de manière à ce que la » science n'ait pas à lui déclarer la guerre. » — J. SCHMIDT (1866), II, 85 : A voulu « mettre de l'ordre, chaque chose à sa place. » — DORNER (1867), 795 : « Revendique contre Kant, Fichte, Schelling, » les droits et l'indépendanee de la religion. » — DILTHEY (1870), 320 : « Le point de vue critique domine. » — « Délivre la religion de la » science et prépare ainsi sa réconciliation avec la nature. » — A. RITSCHL (1875), 26 : veut « réunir en un seul lit art et religion. » — GASS. (1877) : « Ce n'est pas précisément de la doctrine, mais plutôt » un livre de piété. » — BRAASCH (1883), I : veut montrer que la religion est « la source de la vraie vie. » — RITSCHL (O.) (1888), 26 : veut « élever les cultivés à la religion », le christianisme leur étant « inaccessible. » — FRANK (1895), 72 : veut « faire l'apologie de la religion plutôt que du Christianisme. » — ZIEGLER (1899), 35 : veut « prendre la religion aux hommes de science et d'action pour la » transporter ailleurs. » — FUCHS (1904), 286 : « Les Disc. entrent dans » la querelle de l'athéisme, où était impliquée toute la philosophie » moderne avec Fichte. » Sch[r] « prend partie pour celui-ci au » nom de la religion. »

au moins signalé et situé de façon précise l'obstacle qui, depuis des années, divisait et, sourdement ou vivement, gênait les consciences.

*
* *

Les Discours furent écrits partie à Berlin, partie dans la solitude de Stolpe (1), et dans les dispositions très inégales tantôt de sécheresse et de dégoût, tantôt d'un enthousiasme où l'auteur s'étonnait, non sans un sourire d'ironie romantique, de « dire au monde des choses aussi profondes. » L'ouvrage, ayant été épargné par la censure, parut à Berlin, au printemps de 1799, anonyme, et sous ce titre : *Discours sur la Religion, aux cultivés parmi ceux qui la méprisent.*

On peut être surpris de la forme oratoire. C'était, d'après l'auteur, la seule qui convînt à la majesté du sujet. C'était aussi celle qui convenait le mieux à l'emphase romantique, et à une doctrine qui, édifiée un peu vite, avait parfois besoin du soutien de l'éloquence.

Eloquence, à vrai dire, toute d'apparat : Ces Discours sont faits pour être lus, et d'ailleurs s'adressent à un public assez indéterminé. Les « cultivés parmi ceux qui méprisent la religion ? » Mais nul, parmi les cultivés, ne se fût avisé de faire de la religion moins d'estime que de la physique ou de la peinture, de l'histoire ou de la musique. A dire le vrai, la dédicace n'est pas franche. Il y a dans les Discours deux moments. Tantôt ils traitent de la religion en général, et alors s'adressent à l'ensemble des « cultivés », auxquels ils prêtent un mépris de la religion d'autant plus aisé à com-

(1) Sch. y était allé suppléer un pasteur.

battre que personne ne le ressent. Tantôt, et c'est au fond leur principal objet, ils traitent du Christianisme, et alors s'adressent à quelques-uns des cultivés, chez qui est bien réel le mépris, non de la religion en général, mais de la religion chrétienne. Ceux-ci sont très divers, et comptent parmi eux des adversaires, ou ce qui est pis, des indifférents comme Gœthe ; des fantastiques au fond sans religion, comme Schlegel, ou doués d'une piété capricieuse comme Novalis ; enfin des indécis, flottant entre des pensées et des sentiments contraires, et qui, rebelles à la foi traditionnelle, étaient accessibles à une religion renouvelée ; et tel devait être le cas de la majorité des cultivés.

*
* *

Le « Sens » : Voilà en tous cas sur quoi tout le monde peut s'entendre, c'est là qu'il faut montrer la source commune de la religion et de la culture. Qui n'a pas le « Sens » ne saurait être savant ni philosophe, artiste ni religieux. Qui l'a, ira de lui-même pour peu qu'on le mette sur la voie, en même temps qu'au reste de la culture, à la religion et au Christianisme. Telle est la thèse des Discours.

On a déjà rencontré ce sens nouveau, que les Romantiques ont découvert à l'homme. C'est, d'une façon générale, la faculté de la « pensée immédiate. » De même que les sens du corps, celui de l'âme, qui d'ailleurs s'éveille généralement avec eux, rafraîchit et renouvelle nos pensées au contact immédiat des êtres. De là sa fécondité et sa valeur. Donné à tous, il a été oblitéré chez la plupart, et il s'agit de le rétablir (1).

---

(1) Voici quelques interprétations du « sens »:
SCHLEIERMACHER (1821). Red., 3e éd., notes 131, 1. 33 « Faculté de

Le premier et peut-être le plus essentiel des actes où le sens se révèle est l' « amour ». Schleiermacher le conçoit à la manière de Platon, comme énergie propre de l'esprit qui tend à une vie supérieure, sagacité qui la devine, sympathie pour ce qui la contient. L'amour manquait à la génération précédente. Il a été donné au contraire à celle-ci, et lui a ouvert les trésors de la nature et de l'humanité.

L'amour éveille dans l'âme une activité nouvelle, qui va au devant de son objet, le pénètre et le vivifie. C'est la « fantaisie », faculté créatrice et souveraine dont les attributs sont liberté, imprévu, caprice, bizarrerie assez souvent, et qui s'accompagne volontiers d'ironie, signe romantique d'un génie supérieur à son œuvre.

La fantaisie se fixe et s'achève dans l'« intuition », acte où l'esprit saisit immédiatement son objet. Pour décrire cet acte si vif, si hardi, si profond, où comme tout son temps, il trouvait tant de charme, Schleiermacher a des métaphores lyriques. Il le montre « fugitif et transparent comme » la rosée sur la fleur qui s'éveille, pudique et tendre comme » le baiser virginal de la fiancée, saint et fécond comme » l'embrassement de l'épouse (1). » Il y découvre, en une perspective instantanément entrevue, et plus ou moins large et profonde, suivant la hauteur où s'élève l'intuition, toutes les formes et tous les degrés de l'esprit, depuis l'animal ou le pur individu où il s'éveille, jusqu'à l'Etre universel où il se réalise tout entier.

Dans les Discours, consacrés à la religion, Schleiermacher ne s'occupe pas des intuitions inférieures. Cette lacune est

---

» percevoir et de sentir. » — Dilthey (1870), 304 : « Le sens donne » l'impression d'un tout. » — Est « satisfait au plus haut degré par » l'œuvre d'art. » — Sigwart (1872), 61 : « Terme polémique pour » désigner ce qui manque aux autres systèmes. »

(1) Red., 74, l. 1.

remplie par un petit écrit, autobiographique et philosophique, paru peu après, et également anonyme, les *Monologues* (1).

Lorsque l'intuition se dégage du désordre et de l'illusion inséparables de la pensée ordinaire, son premier objet est le « Moi », non le Moi absolu et inaccessible de Fichte, mais un être réel et vivant que nous saisissons immédiatement lorsque nous prenons possession de nous-mêmes. L'acte qui le saisit n'est pas seulement connaissance, mais création, et, suivant l'expression de Schelling, le Moi se « produit » en même temps qu'il se connaît. De ce point de vue, le monde apparaît comme œuvre de l'intuition créatrice, comme « rencontre des libertés », « communauté des esprits », « révélation et culture mutuelles (2). »

Ce degré est dépassé lorsque l'esprit, cherchant plus haut son principe, aperçoit les individus, non seulement

(1) Cf. Sur le rapport des Monologues aux Discours: Strauss (1839), 26 « Parle non plus comme spinoziste « mais » comme fichtien. » — Schenkel (1869), 177 : « Le même homme » après avoir paru se perdre dans l'infini, se concentre dans la per- » sonne. » — « Après l'hymne du sentiment de dépendance, le chant » de la liberté. » — « Complément indispensable des Discours. » — Sigwart (1872) : « Les Monologues lèvent la dualité insupportable » établie par les Discours entre la religion et la morale. » — Dilthey (1870), 315 : « Disc. et Monol. représentent l'intuition de l'univers et » celle du moi »; « le processus moral et le religieux » — Frank (1895), 78 : « même intuition », « complément moral dans les Mo- » nol. » — Bleek (1898), 168 : C'est le « point de vue de l'idéalisme » subjectif » (opposé au réalisme des Discours). — Huber (1901), 28 : « Dans les monologues, le point de vue a changé ; le moi prédo- » mine. » — 42 : Ils « semblent vouloir identifier moralité et religion. » — Fuchs (1904) : « Les Monol. ne peuvent être compris que comme » suite des Discours »: c'est « toujours la lutte pour Fichte et » l'athéisme. »

(2) Monol., 17, l. 4 sq.

comme des êtres irréductibles et indépendants, mais comme des exemplaires d'un même être, l'Humanité. Cet être « chacun l'exprime d'une façon propre par le mélange » propre de ses éléments, afin qu'il puisse se révéler de » toute manière, et produire dans la plénitude de son infi- » nité, tout ce qui peut sortir de son sein (1) ; » chaque homme le porte en lui tout entier, et quelque forme qu'il lui donne, qu'il soit savant ou artiste, philosophe ou religieux, il doit s'efforcer de réaliser l'archétype humain à l'aide d'une culture universelle.

C'est ici que s'arrêtent d'ordinaire les cultivés, « dont l'Humanité est le tout, la patrie la plus propre et la plus chère ». Mais là même ils ne sont point satisfaits, car l'Humanité n'est « qu'une halte sur le chemin de l'Infini (2). » Poursuivant sa route, l'esprit doit arriver à une hauteur où, à travers chaque forme finie, il aperçoive l'Infini. C'est l'heure où naît la religion, intuition suprême, souvent cachée dans les intuitions inférieures, et capable d'en jaillir d'un coup, dans toute sa force et son éclat. En effet, tandis que, parfois, elle est inaccessible aux esprits fiers de leur culture, il n'est pas rare de la voir apparaître dans les âmes les plus humbles (3).

L'intuition n'est que l'une des deux faces de la vie religieuse. Toute pensée, atteignant un objet, éveille la conscience du sujet, et l'intuition se complète par le sentiment.

---

(1) Monol., 401, l. 2.

(2) Red., 105, l. 4.

(3) Cf. sur l'intuition : Strauss (1839), 16 : C'est la « rencontre » du moi universel et du réel », celui-ci essaie d'imiter celui-là. — Dilthey (1870), 305 : « contact du sujet et de l'objet. » — Elle est « religieuse si la tendance à saisir l'Infini s'y ajoute. » — C'est « l'expérience immédiate de l'existence et de l'action de l'univers.

De même que l'intuition, le sentiment se réalise en des formes diverses, qui vont par degrés du Moi à l'Univers. D'abord émotion tout individuelle, joie ou peine, crainte ou espoir, il s'élargit par degrés, jusqu'à la paix complète dans l'oubli de soi, à la « confiance enfantine en une Providence maternelle (1). » Alors le sentiment est proprement religieux. Enfin, comme ce sentiment ne peut pas ne pas se mêler par quelque côté à la vie ordinaire, il donne naissance à des sentiments mixtes : reconnaissance, respect, humilité, désir d'une réconciliation complète avec Dieu, remords déchirant de nos fautes envers lui, pitié pour les faiblesses et les fautes de l'humanité (2).

» qui s'y révèle comme dans la perception sensible l'action d'un » objet fini. » — HAYM (1870), 424 : « Part de Kant et de Fichte », « va du moi à l'Univers. » — « La philosophie voit l'Univers dans le » sujet. La religion en a le pressentiment et l'intuition au delà du » sujet. » — 450 : La religion est « le sujet qui cherche à se dépasser. » — SIGWART (1872), 49 : L'intuition est « notre œuvre » — 53, 55 : Son objet est « l'Infini dans le fini » (L'Infini est le « moi » absolu ». — 59 : Sch[r] « reprend et corrige Fichte. » — Le moi absolu qui pour Fichte ne se réalise jamais, pour Schl[r] « se réalise dans la personnalité. » — LIPSIUS (1875), 134 : « L'intuition donne seule l'Infini. » — 138 : Est la « contemplation du principe un se réalisant dans la diversité. » — 167 : Apparaît lorsque « la tendance à l'Infini se réalise dans un objet fini. » — RITSCHL (O.) (1888), 49 : « Le sujet est la seule source de connaissance. » — PFLEIDERER (O.) (1893 : La doctrine de l'intuition est un « Idéalisme qui élimine toute transcendance. » — FUCHS (1900), 8-9 : A rapprocher de la vue et du toucher : c'est la « construction d'un être d'après son action. » 17-19 : « Progressive, va du moi à l'humanité et à l'univers. » — HUBER (1901), 25 : L'intuition est une pensée, mais immédiate : La religion « va par le plus court chemin » à son but. — 37 : Les principaux éléments sont dans Schelling.

(1) Red., 85, l. 18.

(2) Cf. Red., 110, l. 11 sq. — Cf. sur le sentiment :

Intuition et sentiment de l'Infini, voilà donc la religion. Mais quoi ! Pour une seule activité, deux séries d'actes distincts, sinon opposés? Car intuition et sentiment varient d'ordinaire en raison inverse, et il suffit que nous ayions la vision intense d'un objet, pour que nous cessions d'avoir la claire conscience de nous-mêmes. Il en est autrement dans la vie religieuse, où sentiment et intuition suivent la même loi. C'est que si, comme l'a montré Fichte, en un objet fini, l'âme se dédouble et s'aliène d'elle-même, elle se retrouve et se concentre dans l'Infini. Ainsi s'atténue, sans s'effacer pourtant, cette dualité, dont il faut évidemment chercher le principe ailleurs que dans une observation impartiale de la vie religieuse.

*
* *

On sait en effet d'où viennent intuition et sentiment, et il est à craindre qu'une théorie qui donne tant d'importance à des expressions à la mode, ne rende pas un compte rigoureusement exact du réel.

Il est vrai que ces expressions ont leurs avantages. Elles relient la vie religieuse à la pensée profane, sans risquer de

---

Strauss (1839), 76 : « C'est la conscience immédiate du moi comme déterminant et déterminé. Médiate, elle serait connaissance. » — Lipsius (1875), 190 : C'est la « conscience du moi dans son rapport à la conscience du tout. » — Zeller (1875), 210 : C'est la « conscience de soi. » — Regardant en nous, nous voyons Dieu. La personne est l'exposition immédiate de l'Infini. — Braasch (1883), IV : « Conscience d'une vie supérieure. » — Pfleiderer (O. (1893), 92 : « L'unité du sujet reste derrière les trois fonctions » (connaissance, action, sentiment) — « Notion obscure et confuse. » — Huber (1901), 30 : « Tout subjectif. »

l'y asservir. Elles sont assez indéterminées pour admettre l'interprétation que l'on voudra. Elles permettent de donner à la religion le sens le plus étendu, de sorte qu'au lieu d'en restreindre l'étude à quelques faits spéciaux, on puisse en suivre les traces dans toute la vie humaine.

Nous sommes donc en présence non d'une conception achevée, mais d'une première esquisse. Il se peut que la religion ne soit ni sentiment, ni intuition. On le saura en l'étudiant mieux ; mais on n'aura pas besoin de l'étudier autrement. Pour corriger et compléter les Discours, il suffira d'en reprendre le point de départ, qui est l'observation et l'analyse d'un fait religieux spécifique (1).

*
* *

Après avoir étudié la religion en elle-même, il importe d'en déterminer le rapport avec le reste des activités de l'esprit.

C'est, semble-t-il, l'art qui tient, après elle, la première place. Art et religion sont pour Schleiermacher deux

---

(1) Cf. sur la religion dans son ensemble :

Strauss (1839), 17 : Elle est « ramenée à l'état informe du sentiment. » — Sigwart (1868), 250 : « Constitue l'unité du monde intellectuel. » — Dilthey (1870), 304 : C'est « le sens dirigé vers l'Infini. » — Lipsius (1875), 134 : « Mouvement du fini vers l'Infini. » — Bender (1876), I, 164 : « L'homme saisi par l'Infini. » Schl^r « hésite entre le sentiment et l'intuition. » — Bleeck (1898), 104 : « Schl^r affirme la réalité souveraine de l'Infini », « et donne ainsi le contrepoids de l'idéalisme. » — Huber (1901), 35-6 : « Antérieure » à l'intuition et au sentiment : est « dans l'indéterminé, dans l'inconscient. » — Schl^r « transforme l'unité formelle du sentiment et de l'intuition en contenu réel de la conscience. » — « On trouve ici une nichée d'obscurités et de contradictions. »

« âmes sœurs » qui se cherchent sans se connaître, et dont il voudrait hâter la rencontre, persuadé qu'elle doit les régénérer toutes deux (1). Ce zèle se comprend. Pour les Romantiques, l'art devait être partout, et d'abord dans la religion. Ceux qui, comme Schlegel, n'en trouvaient pas assez dans le protestantisme, s'en allaient le chercher ailleurs, et les autres n'en avaient que plus de désir d'y en voir davantage.

Cette place faite à l'art est aussi justifiée par une sorte de gratitude personnelle. C'est en effet au contact de l'art que l'activité spirituelle de Schleiermacher, longtemps endormie, s'est éveillée en une vive intuition de la nature, de sa fécondité, de sa beauté, en une émotion personnelle et profonde, en une libre et joyeuse fantaisie. Sa vie religieuse, en particulier, devait toujours en garder la trace, et rester quelque peu artiste et romantique. Jusqu'à la fin il répètera que « c'est la fantaisie qui a fait sa religion. »

Seulement, pour unir la religion et l'art, le zèle ne suffit point, et Schleiermacher, n'ayant pas trouvé en lui, ni autour de lui, d'expérience où il pût appliquer sa réflexion, n'a pas non plus, ici, sa sincérité et sa netteté coutumières. C'est en vain qu'il veut rehausser d'art l'objet et le sujet de sa religion ; qu'il fait son Dieu une sorte de Romantique génial, parfois bizarre, cultivé comme il convient, un artiste universel, à la fois peintre, sculpteur, musicien, émailleur, etc. (2). Tout cela n'est que métaphore et disparaîtra. C'est en vain de même qu'il décrit la piété comme un état intermédiaire entre la foi et l'illusion esthétique : tout cela est surtout attitude et se réduira. En somme cette partie de son apologie, qui était peut-être celle dont il

(1) Red., 173, l. 11.

(2) Cf. Red., 95, l. 26 : Peintre. 97, l. 13 : émailleur, virtuose capricieux. 95, l. 24 : artiste universel.

attendait le plus, pourrait bien être celle qui a donné le moins, soit qu'elle se trouvât en elle-même impossible ou prématurée, soit qu'il n'eût pas l'étoffe pour la mener à bien. C'est un document personnel, plutôt qu'une contribution à l'apologétique et à la philosophie religieuse (1).

*
* *

Comme les Romantiques encore, Schleiermacher rapproche de l'art la moralité, dont l'objet est d'établir en nous un ordre, une harmonie analogues à ceux de la nature, « de » continuer et d'achever l'Univers par la force de la » liberté (2). »

La moralité est essentiellement volontaire et rationnelle, ne connaît que le devoir, et exclut le sentiment. Par ces caractères, elle s'oppose à la religion, qui ne connaît pas le devoir, et qui, s'élevant à une région où la liberté est redevenue nature (3), n'est plus effort, mais abandon, paix éternelle.

Pour être distinctes, moralité et religion ne sont pas moins liées. La religion ne saurait se développer normale-

---

(1) Cf. sur le rapport de la religion et de l'art :

Dilthey (1870) : Sch[r] est « conduit par le schéma de l'intuition esthétique. » — Sigwart (1872), 68 : « La poésie a fourni l'idée platonienne du rapprochement entre l'individu et l'humanité. » — Ritschl (A.) (1874), 28 : La religion de Sch[r] est une « déviation du sens esthétique », un « panthéisme musical. » — Bender (1876), I, 162 : « C'est plutôt l'art qui dérive de la religion. » — Bleck (1898), 90.-2 : Toute la conception a une « origine esthétique. » — Tend à fondre les deux intuitions, esthétique et religieuse. — Huber (1901) : Point de vue théologique et esthétique « amicalement unis. »

(2) Red., 50, l. 15.

(3) Red., 51, l. 22.

ment sans la moralité ; elle s'élève d'autant plus qu'elle y tient davantage. De même, sans la religion, la vie morale « aboutit à une uniformité misérable, qui ne connaît qu'un » seul idéal (1) ; » au lieu que, pour une âme religieuse, est moral tout ce qui aime, s'efforce, souffre, se réjouit, et par une voie quelconque, tend vers un être plus haut.

Il n'est pas besoin de faire remarquer la solidité de cette conception. Etant lui-même une nature « de part en part » morale » mais aussi profondément religieuse, Schleiermacher a cette fois trouvé un modèle véritable, et qu'il a regardé sincèrement. Nous sommes loin du temps où, pour lui, le Christianisme se réduisait à « quelques règles de conduite. » La vision directe des faits l'a élevé au-dessus de la confusion où étaient tombés des penseurs comme Fichte, sinon même comme Kant, et au-dessus des vues fragmentaires et de la séparation injustifiée où se tiendront plusieurs de ses successeurs. Le premier, il a nettement distingué la morale et la religion ; le premier aussi, il aperçoit leur unité profonde, et montre notamment que la religion est en nous l'une des sources de la vie morale, comme celle-ci de la religion (2).

Ce sont encore là sans doute des vues trop générales pour rendre compte de faits psychologiques aussi complexes que l'élan moral imprimé à certaines âmes par le Christianismes, ou le renouvellement total de certaines consciences

(1) Red., 53, l. 12.

(2) Cf. sur le rapport de la religion et de la morale :

Dilthey (1870), 315. « La religion voit l'homme comme expression de l'Infini ; la morale, comme œuvre de la liberté. » — Sigwart, 67. « Dualité insupportable entre la religion et la morale. » — Ritschl (A.), 24. Morale : « Le tout, dans un domaine déterminé. » Religion : « Le tout, dans le monde. » — Bender (1875), 168. « Religion et morale n'ont rien à faire ensemble. L'âme religieuse s'immobilise dans la jouissance. » « Quiétisme. » — Huber (1901), 43 : « Mutuelle relation vivante. »

par leur réveil religieux; mais ce sont du moins des vérités sûres, et qui, étant donné sur ce point l'état du savoir positif, avaient alors et ont peut-être encore aujourd'hui toutes chances d'être fécondes.

*
* *

Il reste à établir le rapport de la religion avec la spéculation. Elles sont et doivent rester distinctes. L'histoire fait assez connaître les funestes effets produits par leur ingérence mutuelle : d'une part, asservissement de la pensée; de l'autre, esprit de système, et par suite intolérance. Spéculation et religion ont en effet deux rôles différents à remplir. L'une « tisse d'elle-même la réalité du monde et » de ses lois (1) »; l'autre franchit le cercle de pensées où la spéculation est enfermée, et par un acte immédiat dont elle seule est capable, s'élève au principe suprême.

Pourtant distinction n'exclut pas unité. S'il est des âmes à qui la religion a été donnée par grâce, il en est d'autres où elle a besoin de culture. Qui d'ailleurs a le droit de dédaigner le savoir? En bien des consciences, et des plus nobles, la piété, faute de nourriture intellectuelle, « meurt » d'inanition (2). » Dans l'ordre normal, il n'est pas de véritable savoir qui ne profite à la piété. Ainsi, bien qu'indépendantes, spéculation et religion ont un intérêt vital à être unies.

Comme en ce qui concerne la morale, il faut reconnaître ici une expérience personnelle et sincère. Homme de pensée et de foi, Schleiermacher sait que la piété n'est pas la

(1) Red., 42, l. 22.
(2) Red., 160, l. 7.

spéculation, mais que, par une voie invisible, chacune des deux alimente l'autre.

Quant à déterminer exactement leur rapport, les Discours, s'ils l'ont tenté, ne paraissent pas y avoir réussi. Sans doute en effet, ils proclament l'indépendance de l'intuition religieuse, et tout en laissant au philosophe le soin de la dégager, prétendent arrêter les recherches au seuil du mystère où elle s'accomplit. Il y aurait ainsi entre la philosophie et la religion une frontière qu'elles n'auraient ni l'une ni l'autre le droit de franchir. Mais on se demande s'il est possible de poser ainsi, *à priori*, les limites de l'investigation rationnelle. Il faudrait, pour interdire à la spéculation de pénétrer jusqu'à l'intuition religieuse, être bien sûr de ne pas l'y avoir soi-même introduite. Schleiermacher ne croit pas l'avoir fait, mais il pourrait sur ce point s'être trompé. Sans doute, il ne faut pas donner trop d'importance aux termes de l'opposition établie par lui entre la métaphysique, qui « tissant d'elle-même » son objet, reste ainsi enfermée dans « l'idéalisme », et la religion qui, en découvrant le sien, s'élève jusqu'à lui et révèle ainsi un « réalisme supérieur (1). » Ce n'est point là, malgré l'apparence, une construction systématique à la mode du temps, un couronnement de l'édifice que Fichte et Schelling construisaient en étages alternés d'idéalisme et de réalisme. Il faut y voir plutôt la description de deux fonctions spirituelles distinctes, dont on n'a pu montrer la relation qu'en les exposant en formules semblables. Mais, même ainsi mise au point, l'intuition religieuse ne contient-elle pas d'éléments spéculatifs? Cette vision progressive d'une réalité qui s'élargit et s'élève jusqu'à l'Infini ne ressemble-t-elle pas plutôt à ce qu'imaginent les philosophes qu'à ce qu'éprou-

---

(1) Red., 34, l. 16.

vent les croyants? Si elle peut l'admettre, la foi peut aussi bien s'en passer. Au fond, intuition et conception diffèrent simplement comme la pensée immédiate et la pensée réfléchie, et il n'est pas besoin de beaucoup de critique pour reconnaître que cette différence est loin d'être irréductible (1).

*
* *

Le rapport établi par Schleiermacher entre les activités spirituelles est en somme un rapport d'unité dans l'indépendance ou de solidarité organique. C'est celui qui existe entre les parties d'un vivant, dont chacune, secrètement liée à toutes les autres, utilise à sa manière ce qu'elles ont élaboré. L'activité spirituelle est réglée conformément à la nature de chacune de ses fonctions, et en vue de l'harmonie de l'ensemble.

Cette doctrine répond d'abord à des préoccupations apologétiques et pratiques. Elle vise à défendre la religion et à la diriger. A cette fin, elle lui donne pour base toute la conscience humaine, et pour appui ce à quoi nous tenons le plus, et dont nous sommes le plus sûrs. Sans doute, il ne suffit pas pour être religieux, d'être artiste, homme de bien ou penseur ; mais on sait du moins que rien de laid, d'immoral ou d'absurde ne convient à la religion, et qu'elle

(1) Cf. sur les rapports de la religion et de la métaphysique : DILTHEY (1870), 316 : « C'est la religion qui fait la solidité du système. La spéculation repose sur l'intuition mystique. » — RITSCHL (A.) (1874), 21 : « Rapport mal déterminé. » — LIPSIUS (1875), 138 : La religion « va du fini à l'infini », où elle reste ; la métaphysique, « du fini à l'infini », d'où elle retourne au fini. — HUBER (1901), 43 : La religion « suppose une certaine mesure d'activité de pensée... » La philosophie est ou peut être une « supposition de la religion. »

ne s'oppose à rien qui soit beau, bon ou vrai, à quelque titre.

L'auteur des Discours obéit aussi à des préoccupations théoriques. A ses yeux, on le sait, le meilleur moyen de défendre et de diriger la religion est de la connaître. Il faut l'étudier, non dans des ébauches insuffisantes, mais dans l'une de ses formes les plus hautes, choisie comme type ; non dans les faits extérieurs qui l'expriment, mais dans l'activité intime qui la produit. Ceci est caractéristique de la recherche de Schleiermacher et de sa méthode.

*
* *

« Le vase d'or mis au creuset (1) », la religion réduite à ses éléments, il s'agit d'en reconstituer les formes essentielles, et d'abord d'en retrouver les principaux articles de foi.

Le premier, et celui qu'en fait, Schleiermacher traite comme tel, est l'existence de Dieu. Il est vrai qu'il n'en convient pas : « L'idée de Dieu n'a point dans la religion » l'importance que vous croyez (2)... » « Dans la religion, » Dieu n'est pas le Tout, mais seulement l'Un : l'Univers » est plus (3). » Que l'on ne s'étonne pas du paradoxe : c'est un souvenir de Schlegel ; et que l'on ne s'en effraie pas : il va s'adoucir en s'expliquant. Il ne signifie rien de plus que ceci : Seule l'Idée de l'Univers ou de l'Un nous est donnée immédiatement ; celle de Dieu est de formation secondaire. Voici les principaux moments de cette formation.

---

(1) STRAUSS (1839), 17.
(2) Red., 130, l. 1.
(3) Red., 133, l. 1.

Le contenu de l'intuition religieuse est, on l'a vu, l'Esprit infini. Dans son rapport avec la diversité du monde, cet Esprit nous apparaît comme principe d'unité. Il suffit ensuite à la réflexion qui abstrait et sépare, de penser cette unité en dehors de la multiplicité, pour constituer schématiquement l'idée de Dieu : idée vraie en tant qu'elle pose l'Unité suprême comme étant par soi et irréductible ; mais fausse dès qu'elle la pose en soi et en dehors de toute multiplicité. Dieu et le monde ne peuvent pas plus être conçus l'un sans l'autre, que l'un et le multiple. C'est la doctrine à laquelle Schleiermacher restera toujours fidèle : « Pas de Dieu sans » monde ; pas de monde sans Dieu (1). »

Mais le schème de l'Unité est vide, et comme tel ne saurait être pour nous un principe de vie et d'action. Il sera réalisé et vivifié par la fantaisie. Sous ce nom il faut entendre l'acte d'un esprit créateur, plus profond que la conscience, et tel que celui qui inspire l'artiste : esprit à la fois humain et personnel, qui tend à l'universel, mais suit en chacun sa voie propre. Ainsi la fantaisie décidera la direction de la foi : « tient-on davantage à la conscience de la » liberté ? on personnifiera l'esprit de l'Univers et l'on aura » Dieu. Tient-on à l'entendement et voit-on que la liberté » n'a de sens que dans et pour l'individu ? on aura un » monde et pas de Dieu (2). » L'interprétation de la fantaisie qui satisfait le mieux aux données de la réflexion, est celle d'un Esprit vivant « dont les masses sont l'enveloppe » et les lois naturelles les règles d'action (3). » L'idée de la vie est en effet celle qui, intermédiaire entre la matière et

---

(1) Cf. Red., 128, l. 8 : L'Univers s'expose comme système, unité dans la pluralité. — 129, l. 18 : « Pas de Dieu sans monde. » Le contexte signifie : pas de monde sans Dieu.

(2) Red., 129, l. 2.

(3) Cf. Red., 81-85.

l'esprit, est, plus que toute autre, propre à nous rendre compte de l'ensemble du monde (1). »

A ce premier article de foi, l'on en joint ordinairement un autre, que l'auteur des Discours n'en sépare point, l'immortalité de l'âme.

---

(1) Voici, dans l'ordre des apports de la fantaisie, quelques-uns des termes employés par Schr pour désigner l'objet de la religion :

L'*Infini*, quand il s'agit d'une direction, d'un mouvement de l'âme : 10, l. 9 : « Elans vers...» — 65, l. 15 : « Goût et sens pour...» — 68, l. 8 : « Penchant à saisir...» — 105, l. 4 : « Arrêt sur la route de...» — 157, l. 8 : « Passage vers...» — 165 l. 17 : « Désir de... conduit à l'Univers et au Tout. » — 298, l. 18 : « De tous les points du fini regarder vers...»

L'*Univers*, quand il s'agit de la totalité indéterminée. — 56, l. 4... « Agit continuellement sur nous.» — 57, l. 6 : « Contempler la manière d'agir propre à...» — 67, l. 8 : « Action par où... se révèle dans le fini. » — 99, l. 17 : « Percevoir l'une des plus grandes actions de...» — 129, l. 17 : « Les sentiments ne sont religieux que lorsqu'ils sont produits immédiatement par...» — 126, l. 2 : « Chaque espèce avec ses individus est subordonnée à...» — 128, l. 8 : «...Là où... s'expose comme unité dans la pluralité.» — 139, l. 6 : « Atelier sacré de...» — 143, l. 11 : « Outil de...» — 202, l. 11 : « La vue de... comme système est le plus haut degré de la religion. »

Le *Monde*, pour désigner l'objet de la religion en tant qu'opposé soit à l'âme, soit à Dieu. — 165, l. 14 : « Trois directions : le moi, l'art, le monde. » — 129, l. 18 : « Pas de Dieu sans monde. »

L'*Esprit* est l'objet de la religion comme lié, analogue à l'âme. — 80, l. 5 : « Aimer l'Esprit du monde est l'objet de notre religion. » — 86, l. 19 : «...se révèle dans les plus petites choses.» — 87, l. 17 : « Tout est œuvre de cet...» — 61, l. 16 : « Ceux que jamais le haut Esprit du monde n'a pénétrés. » — 266, l. 9 : « Une partie de la conscience infinie se détache pour tomber dans le fini.»

Dieu est cet objet déterminé comme intelligent, volontaire. — 11, l. 14 : «...donne le sens créateur.» — 59, l. 16 : « La religion consiste à exposer tout ce qui arrive comme action de... » — 88, 14 : « La Divinité reconnut que le monde n'est rien si l'homme est seul.» — 89, l. 1 : « Il peut entendre la voix de la Divinité, lui répondre.» — 269, l. 12 : « La Divinité a séparé la partie de l'âme où elle habite. »

« Efforcez-vous d'abord, dit-il à ses auditeurs, de détruire » en vous l'individualité, de vivre dans l'Un et le Tout, » d'être plus que vous-mêmes, afin que vous perdiez peu » en vous perdant ; et quand vous serez ainsi fondus dans » l'Univers, autant que vous le trouvez dans cette vie... » alors nous causerons des espérances que la mort nous » donne, et de l'Infinité à laquelle nous devons infailliblement nous élever par elle (1). » Mais comme il n'en a plus reparlé, force est de nous contenter de ce passage, au fond assez explicite, malgré son allure de réserve ésotérique.

Il est visible que pour Schleiermacher l'idée de l'immortalité est toute religieuse ; aussi renonce-t-il à en entretenir les profanes. Cette idée n'est ni celle du vulgaire, qui garde tout l'individu, ni celle du Panthéisme, qui n'en garde rien : au lieu de nous anéantir, la mort nous « élève à l'infinité. » L'immortalité dont il s'agit est celle, non de l'individu qui n'est que limitation et négation, mais de « l'être propre » que l'individu porte en lui, et qui en est le contenu positif. Réalisons ce qui en nous est vraiment nous-mêmes, la forme propre et originale de l'Esprit qui veut être en nous et par nous ; et dans la même mesure nous nous rendrons immortels. Car tout ce qui est a deux faces : L'Esprit universel ne pourrait pas plus exister sans se réaliser en des êtres propres, que nous ne pourrions exister comme êtres propres, sans nous élever à l'Esprit universel. On ne conçoit pas mieux l'anéantissement total d'un être en qui s'est réalisée une forme originale de l'Esprit universel que la disparition de cet Esprit même. Les âmes,

---

— 291, l. 7 : «...comment la Divinité traite ces résistances. » — 293, l. 9 : « La Divinité trouve des institutions toujours nouvelles. » — 309, l. 14 : « De nouveaux envoyés de... » — 52, l. 14, 103, l. 11 : « Les dieux vivants. » — 107, l. 18 : « La Némésis divine. »

1) Red., 132, l. 10.

dont chacune réalise à quelque degré une telle forme, sont immortelles, peut-on dire, au même titre que Dieu (1).

Mais ceci n'est encore qu'une notion incomplète et schématique, que la réflexion dégage de l'intuition religieuse. Comment se réalisera cette immortalité ? Seule la fantaisie pourra nous le dire, et tout ce qu'elle imaginera sera vrai, qui satisfera notre besoin de croire, sans être contraire à la raison (2). Ainsi les deux premiers articles de la foi reli-

(1) Cf. sur la valeur métaphysique et religieuse de l'être propre : Twesten (1841), XXXVII : « La nature est « organe de la raison » sous forme de personnalité. » « Chaque individu a son sens, est appelé à réaliser son modèle propre. » XL : Schr « reconnaît le propre non seulement dans l'individu, mais dans tous les cercles de » l'activité morale. » — Schmidt (P.), (1868), 179 : « L'individu se fond » dans l'Universel, mais il en est une condition nécessaire. » — Dilthey (1870), 326 : L'individu « résulte de forces vivantes et universelles. » Idée venue de Leibnitz. — Ritschl (A.), (1874), 37 : « Lutte et hésita- » tion » entre individu et humanité. — 38 : « Individu et Tout ne s'accor- » dent pas. » — Lipsius (1875), 138 sq. : L'individu est « une combinaison » de forces simples », à la fois effet et cause, œuvre de l'Univers et acte libre. Il « se réalise en se niant. » Il « expose l'Infini. » — Frohne (1884), 19 : Notre vie a « deux pôles » : « le propre et l'identique. » Schr « rejette le faux individualisme. » — Krumbholtz (1904), 90 : l'individualité, « principe immanent, qui donne sa forme à la con- » science humaine », ne doit pas être confondue avec les concepts empiriques de personnalité, de caractère.

(2) Cf. Corr., II (1806), à H. de Willich, depuis peu veuve d'un ami à lui, bientôt sa fiancée : « Une certitude de l'au delà ne nous est pas » donnée, j'entends une certitude pour la fantaisie, qui veut tout » voir en images déterminées : mais c'est d'ailleurs la plus grande » certitude, et rien ne serait certain s'il ne l'était qu'il n'y a pas de » mort, pas de disparition de l'esprit. Mais la vie personnelle n'est » pas l'être de l'esprit, elle n'en est que le phénomène. Comment » elle se renouvelle, nous ne le savons pas, et ne pouvons en rien » savoir, mais seulement l'imaginer. Laisse, dans ta douleur sacrée, » ta fantaisie aimante et pieuse créer de tous côtés, et ne te défie » point d'elle. Elle est pieuse, et ne peut rien souhaiter qui soit

gieuse sont œuvre de la fantaisie, qui complète les données de la raison, à l'aide des mêmes mythes et des mêmes « espérances » (1).

*
* *

Dans cette doctrine complexe et parfois incertaine, synthèse plus ou moins achevée d'éléments aussi divers que le Christianisme, le Panthéisme, le Romantisme, il est possible de reconnaître, entre les difficultés avec lesquelles Schleiermacher a eu à lutter, celles qui ont été vaincues, celles qui ne l'ont pas été, et celles qui probablement ne pouvaient pas l'être.

Il n'y a aucun doute sur l'esprit de l'ensemble. Malgré la manière nouvelle dont ils sont présentés, le Dieu et l'Ame des Discours sont ceux du Christianisme. C'est l'Être parfait, conservateur et sauveur des êtres imparfaits qui ten-

---

» contre l'ordre éternel de Dieu, et tout ce qu'elle crée est vrai, si
» seulement tu la laisses faire tranquillement... Si ta fantaisie te
» présente une fusion dans le grand Tout, n'en conçois aucune
» douleur amère. Pense-le seulement non comme mort, mais comme
» vivant, comme la Vie suprême. C'est bien à quoi nous tendons
» tous dans cette vie, sans y atteindre jamais : à vivre seulement
» dans le Tout, en nous séparant de l'illusion que nous sommes
» quelque chose de particulier. Si maintenant il vit en Dieu, et que
» tu l'aimes éternellement en Dieu comme naguère tu reconnaissais
» et aimais Dieu en lui, peux-tu penser quelque chose de plus
» grand et de plus beau ? »

(1) Cf. sur l'immortalité de l'âme :

Ritschl (A.) (1874), 39 : Les conclusions de Sch[r] sont « incertai-
» nes. » Ses vues sur l'individualité « contradictoires à son indivi-
» dualisme. » — Zeller (1875), 204 : Sch[r] « n'admet aucune survivance
» de l'individu. » Braasch (1883), 111 : Sch[r] « ne veut pas se pronon-
» cer. »

dent à lui. Sans doute leur rapport est ici plus étroit que dans la doctrine traditionnelle, mais ils ne sont pas, comme dans le Panthéisme, identifiés entre eux et avec le monde. L'âme, le monde et Dieu sont à la fois distincts et profondément unis. Dieu n'absorbe en lui ni le monde, ni l'âme : Mais c'est en Dieu que le monde trouve son unité, et l'âme sa fin.

Ce qui précède suffit à montrer le rôle que joue le Panthéisme dans les Discours. Il n'y est point, semble-t-il, fondamental ; mais il n'y exerce pas moins une importante influence. Il a pour effet de rendre Dieu à la fois plus éloigné de notre limitation humaine et plus intimement uni à nos âmes. Il purifie la croyance en l'immortalité de ce qu'elle avait d'égoïste, sinon même de platement utilitaire. Par là son influence est salutaire à la religion, à qui elle permet de retrouver sa grandeur, son mystère, et sa forte action sur les âmes. Mais il laisse encore un résidu inassimilable et assez embarrassant. Schleiermacher ne parvient ni à nettement reconnaître la personnalité divine, parce que tout panthéisme la nie, ni à la rejeter, parce que ce serait aller droit à l'encontre de la foi chrétienne.

La difficulté laissée ici par le Panthéisme est résolue tant bien que mal, grâce à la « fantaisie », cette faculté romantique d'imaginer ce qu'on ne sait point, et d'y croire. La fantaisie donne ainsi à la foi plus de variété, de souplesse, et peut-être même cette légère nuance de doute qui ne lui est pas toujours défavorable. Mais elle risque aussi de faire de la piété un état trouble et inconsistant, et de placer les âmes dans une attitude d'illusion volontaire, possible à l'art, qui après tout est un jeu, mais impossible à la foi, qui, par essence, est chose sérieuse (1).

---

(1) Cf. sur le panthéisme des Discours :
STRAUSS (1839), 24 : Dieu, l'Univers et surtout l'esprit du monde

*
* *

Avec la foi en Dieu et en l'immortalité, nous avons vu apparaître le premier dessin, mais non les formes achevées d'une religion vivante.

---

sont des « concepts interchangeables.» — SCHMIDT (P.) (1868), 134 : Dieu et le monde « sont distincts, non séparés. » — 197 : C'est un » dualisme de l'immanence. » — RITSCHL (A.) (1874), 31 : « A bon » droit nommé panthéiste.» — 42 : « Reprend l'idée païenne de la tota- » lité du monde.» — 58 : «Le panthéisme est d'ailleurs secondaire, ne » donne pas la clé de l'ensemble.» — 59 : « Religion esthétique, pan- » théisme musical. » — ZELLER (1875), 204 : « Dieu et le monde sont deux expressions d'une même valeur. » — LIPSIUS (1883), 167 : « Mystique panthéiste. » — BRAASCH (1883), IV : « N'est point pan- » théiste. » Preuve : l'action de Dieu dans l'Univers. — FRANK (1895), 55 : « Ne se distingue pas clairement et sûrement du Pan- » théisme. » — 77 : « Pas besoin de perdre un mot à dire que le système est panthéiste. » — 94 : « Dieu est identique à l'Univers. » — BLEEK (1898), 111 : « Ne sort pas nettement du Panthéisme. » « Dieu et l'Univers ne sont distingués que par la fantaisie. » — 118 : « Panthéisme esthétique. » — LASCH (1900), 9 : « Vitalisme » panthéiste. » — HUBER (1901), 46 : « Dieu est l'expression poétique » de l'Univers, qui lui est identique.» — KÜGELGEN (1901), 24 : « Sous le voile romantique, apparaît la tête de Méduse du Panthéisme. »

Sur le Spinozisme :

STRAUSS (1839), 25 : « Spinoziste dans les Discours, fichtien dans » les Monologues.» — SCHMIDT (P.) (1868), 61 : « Conception hésitante.» — « Transition hors du Panthéisme. » — DILTHEY (1870), 320 : « Forte influence du Spinozisme, qui décroîtra. » — 322-5 : « Spi- » noza se retrouve partout et nulle part.» — « Mêmes concepts, mais transformés » : nature et esprit ne s'identifient que dans l'absolu : l'Infini en soi se distingue de l'Infini dans le fini : l'individu n'est pas simple négation, mais expression positive de l'Universel. — HAYM (1870), 425 : « Subjectivise un thème donné par Spinoza. » « Combine Spinoza et Kant. » — SIGWART (1872), 72 : « Depuis 1794

On avait pourtant pu croire, au XVIIIe siècle, que ces traits généraux suffisaient à constituer une religion, dont on avait même voulu faire le type de toutes les autres. C'est contre cette « religion naturelle », encore persistante dans bien des âmes, que Schleiermacher dirige ses critiques les plus vives. Il la montre uniquement composée de notions abstraites, philosophiques ou morales, entièrement dépourvue d'expérience immédiate, d'expression spontanée, de vie commune et d'organisation sociale, en un mot de tous les caractères propres à une véritable religion. Ou bien, si elle en a quelques-uns, elle les doit au Christianisme, dont elle a gardé certains traits, soigneusement adoucis et effacés d'ailleurs, de manière à pouvoir « passer partout ». Enfin, elle n'est qu'ombre et contrefaçon de religion, œuvre factice de réflexion et de polémique (1).

Cette critique a pour la philosophie religieuse des conséquences telles, qu'il n'est pas inutile d'en examiner le sens et la portée.

Il est certain qu'elle a eu prise sur le déisme du XVIIIe

» se rapproche de Spinoza par le sentiment : mais il y a entre eux un » abime métaphysique. » « Ne garde aucun des concepts spécifiques » de Spinoza. » « Serait plutôt platonicien. » — ZELLER (1875), 205 : « Spinozisme adouci, animé, idéalisé. » Idée spinoziste de Dieu. — RITSCHL (A.) (1875), 33-4 : « Pas de Spinozisme strict » : admet la réalité de l'individu. — RITSCHL (O.) (1888), 47 : « Plus d'un rapport » avec Spinoza. » — BLEEK (1898), 97 : « Part de l'Univers, comme Spi» noza. » — HUBER (1901), 24 : « Plus proche de Leibnitz que de Spinoza » quant à l'idée de Dieu. » — 36 : « L'idée de la religion vient de » Spinoza et de Platon. » — CAMERER (1903), 177 : « La séparation » logique de Dieu et du monde est l'angle immuable de la doctrine, » son principe propre et fondamental. » « Malgré les apparences Sch. » s'y est toujours tenu. » — THILO (1906), 3 : « Spinoziste du commen» cement à la fin de son activité publique. »

(1) Red., 243, l. 14.

siècle, qui devait du reste être vaincu moins par les attaques de ses adversaires que par sa propre insuffisance. Il est vrai aussi qu'aujourd'hui encore, elle oppose avec force aux germes de religion individuelle qui peuvent se montrer dans les âmes, le développement des grandes communautés religieuses, l'énergie qu'elles puisent dans la première révélation où elles sont fondées, et l'autorité qu'à leur tour elles confèrent à ce « fait historique » par leur tradition et leur masse. Mais, s'il appartient à la philosophie religieuse de mettre en lumière toute l'importance de ces faits privilégiés, et de montrer qu'ils comprennent la plus grande partie de ce que la vie religieuse a eu jusqu'ici de plus remarquable, elle dépasserait son rôle et ses prémisses, en affirmant que toute religion y est à jamais enfermée, et qu'elle ne peut exister en dehors de ces formes traditionnelles et collectives.

Telle paraît être pourtant la pensée de Schleiermacher. Il est vrai qu'il envisage la possibilité d'une religion où un Médiateur ne serait plus nécessaire, et où, comme le disaient ses amis romantiques, « tout serait médiateur. » Il est même prêt, dit-il, « à la célébrer avec joie sur les ruines de la sienne (1). » Seulement — restriction significative — la réalisation lui en apparaît si lointaine, qu'il « craint » bien » qu'elle n'arrive jamais, ce qui revient à la renvoyer au monde des chimères. On peut dès lors se demander si le parti-pris de l'apologiste n'a pas ici fait tort à l'impartialité du penseur, et, à supposer qu'il ait éprouvé réellement cette « crainte », s'il n'aurait pas eu à lui opposer un peu mieux encore qu'un espoir. Mieux que personne, il a lui-même montré que toute activité spirituelle, dès qu'elle est un un peu haute et consciente de sa fin, peut et doit même nous

---

(1) Red., 309, l. 3.

donner des impressions religieuses. Pourquoi ces impressions ne se produiraient-elles qu'en des âmes où vit déjà une religion positive? Ne peut-il y avoir aucune génération spontanée de la piété? S'il en était ainsi, et si chacun était, comme le veut Schleiermacher, forcé d'opter entre une religion positive et l'irréligion, nous aurions aussi lieu de « craindre », d'après ce qui se passe quotidiennement sous nos yeux, qu'un développement « issu des dispositions de » la nature humaine » ne devînt de plus en plus rare en des âmes dont on ne peut, malgré tout, contester « l'humanité (1). »

*
* *

Individuelle en son principe, la religion ne se développe, suivant Schleiermacher, que sous forme de communauté (2).

Ici encore nous sommes en présence d'une affirmation importante par ses conséquences, et d'autant plus digne d'attention qu'elle paraît être d'accord avec des observations et des théories plus récentes. Mais, ici encore, il convient de faire une réserve. S'il est vrai qu'une religion ne puisse se développer que sous forme de communauté,

---

(1) Cf. sur le rapport de Sch[r] à la religion naturelle :

RITSCHL (A.) (1875), 6 : « Formule fatale de religion universelle, qui » rapproche Sch[r] de la religion naturelle. » — VOWINCKEL (1896), 19-20 : « L'idée de religion n'est pas un concept d'espèce : chaque religion » comprend tous les rapports de l'homme avec Dieu, mais vus d'un » point de vue particulier. » — BLEEK (1898), 129 : « La religion naturelle, déjà dépassée, revient dans le V[e] discours (: toutes les religions sont temporaires : la religion, éternelle.

(2) Red., 177, l. 1.

et si, dans les cas les plus fréquents et les plus remarquables, cette communauté est celle d'un culte ou d'une Eglise, il n'est pourtant pas nécessaire qu'il en soit ainsi dans tous les cas. Toute communauté n'exige pas une organisation, des institutions extérieures. Il en est d'invisibles, entre des âmes qui s'ignorent, mais que rapproche en secret une activité commune au service d'un même Idéal. Rien ne dit que ce ne soit point une telle communauté qui constitue un jour ce que Schleiermacher appelle l'Eglise de l'avenir.

*
* *

Comment se forment les communautés religieuses? On pourrait le rechercher historiquement. Schleiermacher préfère le deviner d'après ce qui se passe actuellement dans les âmes. C'est ainsi qu'il rapporte la constitution des communautés religieuses à un mobile fréquent parmi les cultivés de sa sorte, mais peut-être plus rare chez les fondateurs de religion : Elles naîtraient du besoin qu'éprouve la conscience individuelle de se communiquer, afin de savoir dans quel rapport elle est avec celle de l'espèce : besoin particulièrement impérieux lorsqu'il s'agit d'intuition et de sentiment religieux, c'est-à-dire d'un Infini que nul n'a tout entier (1).

Il y a lieu d'étudier de plus près ce rapprochement des âmes. Ce qu'elles se communiquent, c'est moins la religion que les concepts religieux, ou bien dans le style d'une école où l'on sait faire la différence entre un artiste et un marchand, ce sont plutôt des « représentations prises au *magasin* des idées » que la révélation qui se passe dans

(1) Red., 177, l. 10.

« l'*atelier* sacré de l'Univers (1). » Dans cet atelier, initiés et profanes voient entrer des matériaux informes et ils en voient sortir l'œuvre achevée ; mais l'acte créateur reste impénétrable. La preuve en est que, même les « virtuoses » de l'apostolat n'ont qu'un moyen d'émouvoir la religion de leurs auditeurs : c'est d'exposer la leur, jusqu'à ce que réponde quelque part une « fibre sympathique (2). » La vie religieuse est en effet plus profonde que la conscience et la volonté. C'est sans le vouloir, presque sans le savoir, que le « médiateur » donne sa religion et que les disciples la reçoivent. Elle se propage comme une flamme (notamment par imitation) partout où elle trouve sa nourriture : tantôt lentement et faiblement, tantôt avec une intensité qui détermine de véritables conflagrations d'âmes (3).

Ainsi formées, les communautés religieuses ne sauraient présenter un plan arrêté et uniforme. Aussi sont-elles d'étendue et d'organisation très diverses : les plus restreintes sont aussi les plus étroitement unies ; et dans celles-ci, les âmes les plus proches forment encore des centres secondaires, qui ne deviennent pourtant jamais des unités séparées. On reconnaît ici l'idée morave. Elle apparaît encore dans ces groupements « fluides (4) », où le seul lien est celui des âmes ; dans cette prédication libre qui ne se préoccupe que de l'esprit ; enfin dans ces réunions, où chacun parle et chante suivant l'inspiration, image d'une assemblée de prophètes, ou (n'a pas qui veut l'imagination romantique) d'une « Académie de prêtres (5). »

Voilà du moins la communauté religieuse telle qu'elle

(1) Red., 138, l. 15 ; 139, l. 6.
(2) Red., 135, l, 2.
(3) Red., 142, l, 2.
(4) Red., 226, l. 4.
(5) Red., 233, l. 2.

devrait être. Cette vision d'une Eglise idéale rend l'auteur des Discours fort sévère pour l'Eglise réelle, qui, sans force, sans foi, s'est « prostituée » à l'Etat, pour devenir entre ses mains un instrument de police. Aussi conseille-t-il à ses auditeurs cultivés de n'y pas entrer, mais de s'en tenir au culte des « dieux domestiques » c'est-à-dire à la seule « communauté préparatoire à l'Eglise véritable (1). » Quant à ceux qui y sont, ils doivent y rester, en faisant leur possible pour préparer un avenir meilleur.

C'est là, il faut l'avouer, un langage inattendu dans la bouche d'un homme d'Eglise. Encore ce langage aurait-il pu passer, si, dans le même temps où l'auteur anonyme des Discours l'adressait aux cultivés, le prédicateur officiel n'en avait tenu un autre fort différent à ses fideles, auxquels il recommandait justement la pratique « du service religieux public (2). » Aussi lui a-t-on sévèrement reproché cette double attitude ; mais peut-être cette sévérité n'est-elle pas entièrement justifiée. Schleiermacher ne pouvait, on en conviendra, recommander, ni aux fidèles de sortir de l'Eglise, car ils n'y seraient jamais rentrés, ni aux cultivés d'y entrer, car ils en seraient bientôt ressortis. Il est vrai aussi que, si sa profession l'obligeait à prêcher les uns, rien ne l'obligeait à haranguer les autres, et qu'il eût pu se dispenser de jouer ainsi un double personnage. Mais il fallait alors renoncer à l'objet même des Discours, qui était de réunir par des moyens différents des âmes différentes. De même que, jadis, Spinoza envoyait son hôtesse à une église où il n'eût pas envoyé ses disciples, de même et mieux que lui, Schleiermacher pouvait envoyer les croyants

(1) Red., 229, l. 20.

(2) Pred., I, 12. « Prix du service religieux public. » — 206. « Plus la religion est pure et spirituelle, plus le service public est nécessaire pour animer et fortifier nos sentiments. »

à une église d'où il détournait les cultivés, car il était persuadé qu'en suivant chacun leur route, ils allaient se rencontrer bientôt et qu'ils concouraient également vers l'Eglise de l'avenir (1).

*
* *

La communauté organisée est le corps d'une religion vivante ; il faut en chercher l'âme dans une intuition propre de l'Infini.

Comme les étoiles au ciel, les intuitions de l'Infini sont innombrables, et chacune peut devenir le centre d'une religion. Elle le devient par un acte de « libre volonté (2) », qu'il faut concevoir comme analogue, non pas à nos décisions réfléchies, mais à cette activité mystérieuse qui, dans l'humanité, suscite les personnalités originales, et crée les êtres propres dans l'Etre universel. Aucune cause moins profonde ne peut atteindre au mystère de la vie religieuse. Il est donc inutile de rechercher des influences historiques. Ici « chaque commencement est premier (3) », chaque reli-

---

(1) Cf. sur la doctrine relative à l'Eglise :

Strauss (1839), 19 : Son Église est le « Panthéon où toutes les religions sont assemblées et unies. » — 23 : « Idéal américain. » « Religion infusoire. » — Haym (1870), 432 : « Le Romantisme, impuissant à fonder une Église réelle, attend le coup de baguette magique. » Ritschl (A.) (1874), 47-8 : Tout par la parole. Point de culte. « Académie de musiciens. » « Rêve d'une Église universelle par fusion. » — Ritschl (O.), (1888), 16 : « Eglise abstraite et vie religieuse infusoire. » — Huber (1901), 48 : « Son Eglise idéale est aussi réelle : c'est l'Eglise morave. »

(2) Red., 259, l. 18.

(3) Red., 287, l. 3.

gion se suffit. Toutes, de la plus humble à la plus haute, reposent sur une révélation originale et irréductible.

Cette révélation se produit, dans les religions supérieures, en une personne qui devient le centre de la foi. Mais quelle que soit l'importance de ce « fait historique », il ne doit pas être confondu avec le principe de la religion. L'histoire et la personne du fondateur ne sont que le point où « une » partie de la Conscience infinie (1) » se détache pour « tom- » ber dans le fini. » Le Christ lui-même nous dispense de nous attacher aux « petites choses » de sa vie. On est chrétien, non parce que l'on croit au Christ, mais parce qu'on a la même intuition que lui (2).

Il n'est pas besoin de faire ressortir combien cette doctrine, qui place à la source de la religion un impénétrable mystère, dut paraître hardie aux yeux de théologiens qui ne consentent point volontiers à faire bon marché des articles de leur foi. A ce moment, une telle hardiesse n'était point rare, et ce n'était d'ailleurs point aux théologiens que s'adressaient les Discours. Quant aux « cultivés », ils étaient d'autant mieux faits pour comprendre la vérité d'une telle doctrine, qu'elle avait été plus grossièrement méconnue par la génération précédente. Une religion n'est en effet l'œuvre ni d'une tromperie, ni d'une intention bienfaisante; mais elle jaillit spontanément d'un besoin de l'esprit que satisfait, avant même que la conscience ait pu s'en rendre compte, l'élan de la foi créatrice.

*
* *

Malheureusement cet accord entre le fait et la théorie ne dure jamais longtemps dans les Discours. Schleiermacher

(1) Red., 266, l. 9.
(2) Red., 301, l. 13.

se souvenant des « caractéristiques » romantiques, va étudier les religions à la manière dont Schlegel étudiait les littératures (1). Cette manière a des avantages, surtout pour qui s'intéresse moins à la lettre qu'à l'esprit. Mais elle a aussi l'inconvénient de laisser chacun déterminer cet esprit à sa guise, et choisir « l'intuition centrale » qu'il lui plaît. Pour la critique littéraire, cela n'a pas grande importance, mais il n'en sera pas de même pour la philosophie religieuse et la théologie.

D'autre part, on peut se demander si, toute libre qu'elle paraît, cette méthode ne préjuge pas certaines questions, et si elle ne risque pas, ici en particulier, de fausser la réalité, en attribuant ainsi la première place à un fait intellectuel, et en considérant, par suite, comme plus ou moins secondaire et dérivée, la vie intérieure qui l'accompagne. Il se pourrait que, bien ou mal choisie, « l'intuition centrale » fût encore un sacrifice fait à la mode et au système, au détriment de l'observation.

C'est encore à l'encontre de toute sûre méthode que Schleiermacher affirme *a priori*, au nom de l'intuition créatrice, l'indépendance absolue de chaque religion, par rapport à celles qui l'ont précédée et à ses conditions naturelles d'existence. Il lui suffira de pousser un peu plus avant sa recherche dans la voie même où il l'a engagée, pour s'apercevoir que si l' « intuition centrale » de chaque religion est une création spirituelle, ce n'est pourtant pas une création *ex nihilo*, et que l'acte de « libre volonté » qui la constitue, n'est pas hors de toute relation avec l'ordre naturel des causes. Quant à la parenté d'une religion avec une autre, du Christianisme par exemple avec le Judaïsme

(1) Cf. SCHLEGEL Fr., p. 239, § 221 : « Le christianisme ne peut » être exposé historiquement en un système, mais seulement » caractérisé par une critique divinatoire. »

ou avec le Polythéisme gréco-romain, Schleiermacher ne consentira jamais à la reconnaître, par suite soit d'un parti-pris invincible, soit d'une attention insuffisante aux enseignements à vrai dire beaucoup moins complets alors qu'aujourd'hui, de la philologie et de l'histoire.

*
* *

Il reste enfin à passer de la religion aux religions, et en particulier au Christianisme.

Il faudrait ici, pour continuer méthodiquement la recherche, déduire les faits particuliers de leurs conditions générales, et de la religion les religions. Mais cette déduction n'est pas possible. Comment le serait-elle en effet, si toute religion est une expression primitive de l'Infini ? Le seul passage sera, non pas une philosophie systématique, mais une classification empirique des religions, du moins des principales. Schleiermacher, qui ne perd pas de vue son dessein, et qui se préoccupe surtout de ce qui l'y conduit, se contentera de donner la caractéristique sommaire d'une seule d'entre elles, celle qui peut le mieux servir de fond au Christianisme.

Voici comment il faudrait comprendre « l'intuition cen-» trale » de Moïse et celle du Christ. La première, après s'être élevée à l'Infini, l'a « traité comme fini »[1], réduisant les rapports de l'homme avec Dieu, à la menace et la crainte, la promesse et l'espoir. La seconde « garde l'étendue de l'Univers entier. » « C'est l'intuition d'un effort uni-» versel du fini contre l'Unité du Tout, et de la manière » dont la Divinité traite cet effort, concilie l'inimitié

---

1 Red., 287, l. 18.

» envers elle, et pose des limites à l'éloignement toujours » grandissant, à l'aide de quelques points répandus dans le » Tout, points où s'unissent l'Infini et le fini, le Divin et » l'humain.... Esclavage et délivrance, inimitié et média- » tion, tels sont les deux côtés inséparablement unis de » de cette intuition. » Mais « toute révélation est inutile, » tout est absorbé par le sens de la terre, tout est détruit » par le principe irréligieux qui y est inhérent ; toujours la » Divinité suscite des institutions nouvelles, toujours par » sa puissance de nouvelles révélations jaillissent du » sein des anciennes, toujours elle place des médiateurs » plus hauts entre elle et les hommes, toujours elle unit » plus intimement, dans chaque nouvel envoyé, la Divinité » à l'humanité. » Chacune de ces révélations, liée à un état de l'humanité, disparaît avec lui, et il n'en sera pas autrement du Christianisme. « Jamais en effet le Christ n'a pré- » tendu être le seul médiateur (1). » Sa Bible ne s'oppose point à des Bibles nouvelles, ni sa religion à de nouvelles religions. Au contraire, étant « de part en part polémique » elle ne saurait être jamais satisfaite d'une forme donnée. et tend à la Sainteté infinie ; toute religion nouvelle sortira de son sein et n'en sera que la « palingénésie (2). »

*
* *

Voilà donc où tendait tout l'effort des Discours, et tel est le Christianisme « de culture » qu'ils nous avaient promis : A première vue, le résultat est quelque peu décevant. Car, à supposer que la culture se résume et s'achève dans « l'in-

(1) Red., 293, l. 1.
(2) Red., 309, l. 17.

tuition de l'Univers, » le Christianisme doit faire, pour la rejoindre, plus d'un pas hasardé. Il n'est pas facile d'identifier cette intuition de l'Univers, même animé par une Providence intérieure, avec la foi en un Dieu personnel qui était celle de Jésus ; ni le désir, l'éloignement et le rapprochement de l'Infini, avec la piété, le péché et la grâce ; ni enfin l'apparition progressive d'une série de « médiateurs » avec la rédemption par le Christ. On reconnaît ici le Christianisme à peu près comme on reconnaissait la physique proprement dite dans la « Physique supérieure » de Schelling, ou dans l'idéalisme magique de Novalis, c'est-à-dire sous un déguisement de système et de fantaisie : déguisement inoffensif sans doute, car, avec toute leur hardiesse, les Discours ne contiennent peut-être pas même un germe d'hérésie ; mais assez inutile, car on ne voit pas ce que la foi a pu y gagner, ni que le Christianisme des cultivés ait beaucoup renouvelé celui des simples croyants.

Si les Discours n'ont pas complètement atteint leur but, qui était d'assimiler au Christianisme la culture moderne, ils ont du moins permis de concevoir à quelles conditions cette assimilation pourrait avoir lieu. Ils ont montré par exemple que la religion, pour être divine, n'en est pas moins humaine, et soumise, dans son apparition et son développement, aux lois générales de notre nature. Ils ont donné l'idée de distinguer, de délimiter exactement et de mettre à sa place chacune de nos activités, ce qui est la première chose à faire pour les mettre d'accord. Ils ont montré que la religion n'est ni la morale, ni la science, ni la métaphysique, et que, pour s'entendre avec elles, il lui faut d'abord séparer ses affaires des leurs. Ils ont montré que dans le domaine de la religion elle-même, les dogmes étroits auxquels depuis si longtemps la foi s'était exclusivement attachée, ne sont pas le tout, ni peut-être l'essentiel ; que sous la « lave refroidie » il importe de découvrir le « feu intérieur » sous la lettre, l'esprit, et qu'enfin ce n'est

qu'entre cet esprit du Christianisme et celui du siècle qu'une fusion pourrait avoir lieu, pourvu qu'on les prît l'un et l'autre assez près de leur source.

Ce n'est d'ailleurs pas la première fois et ce ne sera sans doute pas la dernière, que l'on tente un pareil effort. Les Discours nous font assister à l'un de ces efforts de régénération religieuse qui se sont produits plus d'une fois dans l'histoire du Christianisme, et surtout aux époques où la tradition pesait d'un poids plus lourd. Mais tandis qu'au temps de Huss, par exemple, ou de Luther, la foi s'était reconstituée par un simple retour à ses origines, elle fait ici appel au dehors, et s'efforce de dériver à son profit les sources de la culture. Il faut voir là, sans nul doute, un moment décisif dans l'histoire de l'apologétique, sinon de la religion (1).

(1) Cf. sur le christianisme des Discours :

Strauss (1839), 23-4 : « Schr ne s'est pas établi définitivement dans » le Christianisme, réserve sa liberté. » Montre une « virtuosité » consistant à se sentir chez soi dans toutes les religions. » — Schmidt (J.) (1866), 86 : « Aboutit au Christianisme. » — Haym (1870), 433 : « Pas exclusivement chrétien : son christianisme lui permet de » se sentir chez lui dans toutes les religions. » – 439 : « Rien n'est plus » près du Christianisme. » — Ritschl (A.) (1874), 46 : « Mélange d'élé» ments païens, panthéistes et chrétiens » : Entre ceux ci, l'idée de la valeur absolue de la personne humaine. — Lipsius (1875), 214 : « Insiste sur le côté personnel de la religion. » — Zeller (1875), 200 : « Le Christianisme s'est réduit à la forme élémentaire du sentiment, c'est un Christianisme sans dogmatique. » — 209 : « N'a pas réussi à concilier les deux points de vue de la religion » et de la philosophie religieuse. » — Gass (1877) : « Propylées du » christianisme. » — Ritschl (O.) (1888), 99 : C'est un « gnosticisme. » — 103 : « Christianisme exotérique, accessible à l'auditoire des » cultivés. » — 107 : « Christianisme spiritualisé. » — Frank (1895), 77 : « Plein de souffle religieux, mais n'a pas fait le pas décisif vers » la religion chrétienne, par la pénitence. » — Bleek (1898), 134 :

*
* *

Si l'apologie est arrivée à un résultat incomplet, mais appréciable, elle le doit en grande partie à la philosophie religieuse qui l'a inspirée.

Les lacunes de cette philosophie tiennent soit aux préoccupations théologiques de l'auteur, soit aussi à ce qu'il y a de naturellement imparfait dans sa pensée et dans sa méthode.

Dans l'ensemble, la théologie a laissé assez libre la recherche spéculative qu'elle emploie à ses fins. Les défaillances de cette recherche sont moins l'effet d'une contrainte qu'elle aurait subie, que d'une attitude que l'auteur a cru devoir prendre.

Cette attitude, pas aussi franche qu'on le voudrait — il y a toujours quelque chose de douteux dans une publication anonyme — est, à l'égard du public qu'elle veut gagner, d'une complaisance qui parfois ressemble à la flatterie. Il est vrai que l'auteur a, dès le début, confessé sa qualité de prêtre ; mais il a aussi pris soin de voiler les côtés de sa religion qui pourraient déplaire, tandis qu'il expose avec une insistance parfois fâcheuse ceux qui ont le plus de chances d'être agréés. On se demande, par exemple, combien parmi les lecteurs impartiaux, ont consenti à reconnaître l'original dans le portrait où la religion est représentée comme toute conciliante, accessible aux idées nouvelles, éprise de variété, naturellement portée à la libre collaboration des âmes, et, grâce à la tendance « de part en

« Intellectualisme. » — 141 : « L'Idée du Christianisme mise au-dessus » du Christianisme historique. » — HUBER (1901), 62 : « Hésite par » rapport au Christianisme. »

part polémique » qui est en elle, toujours disposée à se sacrifier en faveur d'une meilleure humanité.

Mais ce sont là des imperfections légères, et tout au plus capables de déparer une œuvre sincère et libre d'allure. Il en est d'autres qui intéressent le fond même de la doctrine.

La plus grave est sans doute dans la manière dont la recherche est instituée. Cette recherche se contente de la documentation la plus pauvre, en ce qui concerne les faits extérieurs.

Rien n'égale le dédain avec lequel l'auteur des Discours accompagne de ses vœux ceux qui s'occupent à reconstituer « les religions grossières et sauvages » ou même « la » belle mythologie des Grecs et des Romains (1). » Il laisse encore à d'autres le soin d'étudier l'histoire du Christianisme, dont il croit qu'il y a lieu d'attendre « plus de peine que de » profit. » Au fond, une seule religion l'intéresse, la sienne. Une bonne part de cette lacune est imputable au Romantisme. On sait comme les Romantiques sacrifiaient le fait à l'acte, la réalité objective à la vie intérieure. La véritable, la seule religion était, pour eux, celle qui leur donnait de fortes émotions et de hautes pensées. Même pour la connaissance de la religion en général, ils n'avaient besoin de recourir à aucune autre source. De même que l'humanité se trouve en tout homme digne de ce nom, de même la religion est entière dans chaque âme vraiment religieuse.

Enfin cette lacune s'explique par la conception propre que Schleiermacher s'est faite de sa méthode, et que l'on peut voir se dégager peu à peu dans son esprit.

Tout d'abord, avant les Discours, la « philosophie de la » religion » lui était apparue comme une systématisation des faits religieux, analogue à celle que Schelling avait tentée pour les faits physiques, et tout de suite il avait vu la

(1) Red., 286, l. 7.

vanité d'une recherche établie sur une base si incertaine (1). Plus tard, sous l'influence des progrès accomplis notamment par l'histoire, il devait revenir sur cette sentence et admettre la possibilité de la même philosophie, conçue comme une classification naturelle des religions (2). Déjà les Discours nous donnent d'une telle classification une esquisse sommaire et d'ailleurs peu personnelle. Mais la faible importance de cette esquisse montre que Schleiermacher a découvert et choisi pour ses études religieuses une autre direction plus convenable à sa culture, à son développement actuel, et sans doute à ses fins. Au lieu de chercher à établir des genres et des espèces entre des religions qu'il regarde comme absolument originales et irréductibles, il compte retrouver dans l'une d'elles, naturellement dans celle qu'il connaît le mieux et qu'il juge la plus parfaite, les sources mêmes de la vie religieuse. Laissant à d'autres le soin d'étudier les manifestations extérieures de cette vie, il veut la retrouver en elle-même, dans son principe, son développement et sa fin.

On reconnaît les deux voies entre lesquelles Schleiermacher a choisi : l'une, par l'induction objective, va du particulier au général ; l'autre, par l'analyse intérieure, va du superficiel au profond. Loin de s'exclure, les deux recher-

---

(1) Cf. Tageb., 116, § 27 : « Philosophie et religion appartiennent » à l'activité idéale, morale et poésie à l'activité réelle. Il y a une » philosophie de la nature et de l'humanité, une religion du monde » et de l'art. Mais il n'y a pas de philosophie de la religion, ni de » religion de la philosophie. »

(2) Cf. Ethique, 1813 (Tw., 171, § 231). La philosophie de la religion est une « discipline critique, ayant pour but de fixer, dans une » intuition comparative, la différence individuelle de chaque Eglise. » — Chr. Gl., 1821. Introd., § 7, 2. La philosophie de la religion a pour objet « d'exposer l'élément commun dans le développement des » religions et leur rapport. »

ches se complètent ; mais elles ne doivent pas être confondues. Si, par exemple, les Discours placent au premier plan la foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme, ce n'est point pour en faire les éléments d'une religion générale et naturelle, sur laquelle seraient établies les religions particulières et révélées. Mais cette double croyance constitue la base sur laquelle le Christianisme repose, et qui, vraisemblablement, se retrouverait, bien que sous des formes différentes, au fond des autres religions (1). »

Ainsi conçue, la recherche est d'abord descriptive, non pas sans doute à la manière des sciences, qui placent tous les faits sur le même plan, mais à la manière de la philosophie, qui distingue entre eux des différences de profondeur. Son objet est de décrire moins les actes que l'activité, moins les expressions que l'âme créatrice.

La recherche est encore explicative. Elle rend compte des faits religieux, non pas en les rattachant les uns aux autres, mais en les ramenant aux principes dont ils dépendent, et que l'analyse rationnelle peut seule découvrir.

Enfin la recherche est normative, et c'est par là surtout qu'elle peut atteindre le but qui lui a été assigné. Son objet principal est en effet de déterminer, à la lumière des principes, la place qu'elle doit normalement occuper dans l'ensemble de notre vie, et par suite sa valeur spirituelle.

Quoi qu'on pense de cette méthode, il faut enregistrer en sa faveur les résultats qu'elle a obtenus. Grâce à elle, la philosophie religieuse est passée définitivement du

---

(1) Cf. sur le sens de cette recherche :

RITSCHL (A.) (1874), 6 : « Croit qu'il s'agit d'une religion générale, » spécifique, pensée et non sentie. » — VOWINCKEL (1896), 12 : C'est « une abstraction réelle, non conceptuelle. » Il s'agit non d'espèce, mais de totalité. — HUBER (1901), 19 : « La religion est une abstrac- » tion. »

domaine de la polémique à celui de la recherche désintéressée. Elle a même, dans ce domaine, dégagé un certain nombre de vérités, dont quelques-unes sont devenues aujourd'hui banales, tandis que d'autres attendent encore d'être pleinement reconnues. Elle a montré par exemple : que la religion résulte de forces psychologiques profondes et constitue en nous une activité indépendante ; que, préparée dans les régions inconscientes de l'esprit, elle ne fait, dans la conscience, que se compléter ; qu'elle tend à se développer socialement, suivant des lois et sous des formes constantes ; que les dogmes, issus de la conscience commune, évoluent avec elle ; que les idées de Dieu et de l'immortalité sont d'origine et de nature non pas philosophique, mais religieuse ; que les mouvements de la piété recouvrent un travail secret de la raison ; enfin que religion, moralité, art, spéculation sont distincts, mais unis par une solidarité dont il restera à déterminer les conditions. Ne fût-ce que par ces exemples, on peut voir déjà mieux que des promesses, dans la recherche inaugurée par les Discours.

*
* *

L'effet produit fut mêlé, comme l'ouvrage même. Les Romantiques l'accueillirent froidement, car il n'était pas tout romantique. Schlegel lui préférait un écrit, à son gré plus profond, de Hulsen, qui s'était fait le prophète d'une religion de la nature. Dans le compte rendu qu'il lui consacra, on avait assez de peine à distinguer l'éloge de la critique. Il y découvrait, en même temps qu'un « beau caractère » religieux », « un courant ininterrompu d'irréligion (1). »

(1) SCHLEGEL, 297 : Moins respectueux dans sa correspondance, il compare l'auteur des Discours « à un blaireau qui flaire et cher- » che à déterrer partout l'Univers. »

Il est vrai qu'aussitôt après, il se mit à étudier son ami, avec le sentiment de ne plus le comprendre. Schelling, qui n'avait d'abord rien vu d'intéressant dans les Discours, y découvrit, deux ans après, « une inspiration divine ou de » profondes études philosophiques (1), » et fit relier son exemplaire en cordoue. Novalis fut enthousiasmé, transporté : Schleiermacher lui-même « aurait admiré son admiration (2). » Gœthe, qui avait commencé la lecture du livre avec sympathie, s'en détacha peu à peu, « à mesure » que le style devenait plus négligé et la pensée plus chré- » tienne ; et le tout se termina par une saine et joyeuse » aversion (3). »

Dans les milieux religieux, ce fut un étonnement apitoyé. On ne prit pas l'ouvrage au sérieux, mais on regretta l'aberration de l'auteur. Sack, qui s'était intéressé à lui, et auquel par prudence il avait lui-même envoyé un exemplaire, ne lui répondit qu'après deux ans, pour lui reprocher d'écrire à l'intention des « petites femmes sen- » sibles », et pour lui demander comment, avec de telles pensées, il pouvait encore enseigner le Christianisme. Dans la doctrine, il n'avait vu que l'apologie de Spinoza (4).

Quant au monde littéraire et élégant de Berlin, il fit aux Discours un succès des plus vifs. Plus que jamais « tout fut partout au Christianisme. » Les dames ne faisaient plus « rien par religion, mais tout avec religion. » Le Christianisme des cultivés fit une concurrence sérieuse à la chimie, au magnétisme et aux tables tournantes.

---

(1) Aus Schellings Leben, I, 313, cité par Dilthey, 412.
(2) Corr., III, 133, Schlegel à Schr (nov. 1799).
(3) Corr., ibid., 125.
(4) Corr., III, 275 sq. (juin 1801).

II. — Sermons (1801)

Schleiermacher disait à son amie Henriette Herz « que » le centre de sa vie était son activité de prédicateur. » On peut en voir la preuve dans les Sermons de cette époque. On y retrouve, sous une forme plus claire et plus personnelle, l'essentiel de la pensée des Discours, auxquels ils peuvent servir de commentaire et de complément.

Depuis le recueil précédent, l'attitude a notablement changé. La pensée critique a fait son œuvre, et laissé place libre à la piété. Le deuxième Sermon a pour texte : « Dieu » n'habite pas un temple que des mains aient construit. Il » n'est pas loin de nous ; nous vivons, nous mouvons et sommes en lui. (Hist. ap. 17).» On devine quel est ce « temple vide de Dieu. » « N'envions pas celui qui a réfléchi, raisonné, ordonné, défendu son opinion ; ce sont des mots et rien de plus. L'entendement humain ne peut rien moissonner ici... Entre Dieu et lui, il y a un abîme (1). »

Comme l'a vu saint Paul (l'auteur des Discours pensait-il à cette autorité ?), ce qui nous mène à Dieu, c'est le « sens », par lequel nous est révélé son « ordre » ou la « connaissance vivante de sa volonté. » De là naissent en nous, d'une part « la bonne volonté, le plaisir droit, l'amour » du Bien » ; de l'autre, « la vie intérieure portée à la » contemplation » (2) de l'œuvre divine, telle qu'elle apparaît dans la diversité infinie du monde et l'identité de

---

(1) Pred., I, 11, 187-8.
(2) Pred., I, 11, 199.

ses forces et de ses lois, grâce surtout à l'étude des sciences et de l'histoire. A mesure que, par cette contemplation, elle s'élève vers l'immuable et l'éternel, en ses régions où « la » surface s'anime de la vie du fond », où s'effacent les différences du grand au petit, « les tempêtes, les morts, les » révolutions (1) », à mesure « l'âme sent en elle une dis- » position libre, joyeuse et sûre, où elle ne connaît plus ni » crainte, ni regret.» «Jamais l'homme pieux n'est troublé » dans son inclination pleine d'espoir pour le monde, dans » la direction duquel il trouve partout les traces de la » nature divine. Jamais il ne juge le Tout d'apres la vue » qui lui est donnée un moment de telle ou telle partie. Car » il sait que le Seigneur se trouve, non ici ou là, mais » partout. Jamais son cœur ne dépend d'un changement » particulier dont il attendrait le salut du monde. Sa vie » intérieure n'est ni inquiétée par des espérances excessives, » ni privée de sa paix par une attente déçue. Car il connaît » la décision éternelle de Dieu, que le Bien n'est réalisé que » par ce qui arrive pour l'amour du Bien, et que tout le » reste appartient à la partie du monde qui passe (2). » « Toujours en progrès dans le sentiment, le plaisir et la » paix, il se sent collaborer aux fins de la sagesse éternelle » par l'élan intime de son cœur, non comme un instrument » mort ou un serviteur contraint et mal instruit, mais comme » un citoyen intelligent, libre et actif, du royaume de » Dieu (3).» L'acte et le signe de cette piété est la prière, c'est-à-dire « la pensée vivante de Dieu, qui accompagne, puri- » fie et sanctifie toutes nos pensées, sentiments et résolu- » tions (4) ... » « Pensée qui élève l'âme au Créateur, quand

(1) Pred., I, 1, 21.
(2) Pred., I, 11, 193.
(3) Pred., I, 11, 196.
(4) Pred., I, 2, 37.

» notre œil est dirigé sur ses œuvres, et au milieu de la
» joie silencieuse que nous éprouvons de sa création :
» pensée à Dieu maître du monde, par qui sont abattus les
» calculs de l'entendement, au milieu d'un entretien sur les
» desseins et entreprises des hommes ; sentiment de Celui
» dont l'image se révèle à nous quand nous nous sentons
» pénétrés d'amour et de bienveillance, au milieu de la
» joie commune que nous donnent ces impressions belles
» et humaines ; lorsque nous jouissons de ses bienfaits,
» sentiment joyeux de son amour ; quand nous faisons le
» bien, sentiment reconnaissant de son assistance ; quand
» nous réfléchissons à ses ordres, grand espoir qu'il nous
» élèvera vers lui [1]. » Enfin, cette piété, ou comme il l'appelle, cette « religion du cœur » ne rend pas superflu le service divin ; au contraire, plus la religion est pure et spirituelle, plus il lui est nécessaire. Il la redresse, l'épure et la multiplie. Grâce à lui, l'âme est « saisie par la voix » des âmes », « comme une corde qui vibre aux chants » ; et, revenant à elle, elle peut, mieux que partout ailleurs, voir dans ce qui l'entoure, la « variété infinie de l'Huma-» nité », et le « développement progressif du Divin [2]. »

Voilà donc, au temps où il parlait aux cultivés, ce que Schleiermacher enseignait aux croyants : c'est la même doctrine, moins l'éloquence et la philosophie. Ou du moins la philosophie, si elle y est encore, s'y efface derrière la religion. Celle-ci apparaît plus libre et plus pure. L'intuition et le sentiment s'y retrouvent, mais fondus par l'inspiration chrétienne, en un élan de toute l'âme. En somme, c'est ici que Schleiermacher réalise et présente le mieux son dessein apologétique. Ce n'est pas sans raison que les Sermons

---

1. Pred., I, 2, 46.
2. Pred., I, 12, 218-20.

sont celle de ses œuvres dont il se déclarait le plus satisfait (1).

Pourtant, malgré cet avantage, il est douteux que l'apologie aille beaucoup plus loin ici que dans les Discours. Visiblement, si la forme a changé, l'esprit est le même, c'est-à-dire moins chrétien qu'il ne veut l'être, et n'ayant pas encore entièrement assimilé sa matière profane. Cette hauteur d'une âme que nul évènement ne touche, fait penser à Spinoza autant qu'à Jésus. Cette sérénité souriante s'accorde mal au drame dont les actes poignants sont le péché, la grâce et la rédemption. Cette « jouissance des choses belles et humaines » n'est point d'une âme qui n'a pas la terre pour patrie. Ce n'est point là le Christianisme historique. Il est vrai que l'on ne peut, au nom de l'histoire, rejeter cette interprétation d'un dogme extrêmement souple, toujours en voie de renouvellement, et dont la signification véritable est peut-être, comme le veut Schleiermacher, moins dans le passé que dans l'avenir. Cette interprétation sera chrétienne, si le Christianisme réussit à l'assimiler ; quant à prévoir ce qu'il peut en

---

(1) Cf. sur le rapport des Sermons aux Discours :

Spalding (Corr., III, 345, 3 juin 1803) : « Veut juger les Discours » d'après les Sermons. » — Strauss (1839), 36 : « Sch[r] tient autrement » à Jésus que dans les Discours. » D'ailleurs « mal d'accord avec les » textes sacrés et avec les dogmes. » — Dilthey (1870), 423 : « Les » Discours sont une préparation aux Sermons. » « Ceux-ci réunis» sent ce que ceux-là ont séparé, par exemple la conscience morale » et la foi religieuse. — Ritschl (A.) (1874), 3 : « Complète dissem» blance. » — Ritschl (O.) (1888), 26 : La doctrine des Sermons est un « exotérisme supérieur, anthropomorphique. » — 100 : « N'est » plus gnostique. » — Bleck (1898), 79 : « Discours et Sermons » s'opposent comme esthétique et morale. » 81 : « Se complètent » mutuellement comme le côté constant S. et le variable D. dans » la religion. »

être, c'est affaire à la théologie, si elle a le goût et le don de prophétiser. Mais ce que la philosophie religieuse peut prédire, en s'appuyant sur les analogies de la psychologie collective et de l'histoire, c'est que le Christianisme ne se laissera pas aller si aisément à une inspiration qui ne vient pas de lui, et qu'il n'ira pas au devant d'un avenir si étranger à son passé. Il ne suffit pas pour renouveler une religion comme celle-là, d'une seule génération ni d'un seul homme, surtout s'il ne lui appartient pas tout entier. En somme, on a le sentiment que, si l'œuvre de Schleiermacher est commencée, et sans doute dans la meilleure sinon la seule voie qu'elle pouvait prendre, elle n'est pas encore près d'être achevée ; que si elle l'est jamais, ce sera grâce à des apologistes moins complaisants à la mode, plus soucieux du réel, et armés d'une méthode plus exacte ; enfin qu'il n'est pas impossible qu'entre ces apologistes, le premier soit Schleiermacher lui-même.

CHAPITRE VI

Fin du Romantisme. Stolpe, Halle (1801-1808)

I. — Critique des systèmes de morale (1803)

Il y avait plus d'une raison pour que le cercle romantique où était entré Schleiermacher ne durât pas longtemps. Les esprits étaient fort divers, les caractères peu faits pour s'entendre. Fichte était impérieux, Schlegel léger, Schelling arrogant, Schleiermacher délicat. De plus, il y avait là des femmes. Schlegel avait enlevé Dorothée, femme du banquier Veit, Schelling allait prendre Caroline, femme de G. Schlegel, Schleiermacher enfin aimait Eléonore Grünow, mariée à un pasteur de Berlin. C'est pour faciliter le divorce de celle qu'il regardait déjà comme sa fiancée, qu'en 1801 il accepta le poste de Stolpe. Il devait y rester trois ans, d'abord dans une solitude très lourde, car la société « lui était nécessaire, comme l'air respirable » ; puis, lorsque Eléonore se fut réconciliée avec son mari, dans un déses-

poir accablant, dont il fut sauvé par le travail : il finit de traduire Platon et écrivit la *Critique des systèmes de morale*.

L'idée de cet ouvrage datait au moins des premières années romantiques. [En 1797, Schlegel avait vu chez son ami une esquisse sur « l'immoralité de toute morale (1). » Schleiermacher y étudie les penseurs dont il est préoccupé : Platon qu'il est en train de traduire, Spinoza qu'il finit de lire, enfin Kant et Fichte.

Le point de vue n'est plus qu'à moitié romantique. Toute morale doit être jugée du dedans, d'après son organisation intime ; mais aussi du dehors, d'après la valeur de son principe. Ce principe devra être universel, et pourtant personnel et propre à chacun. Le mérite de Platon et de Spinoza est de l'avoir, sinon trouvé, du moins cherché dans l'Idée, « pensée de Dieu vivante » (2) en tout être. Le tort de Kant et de Fichte, au contraire, est d'être partis, l'un d'une « loi juridique et politique plutôt que morale (3) », l'autre d'une « forme vide » (4), tous deux enfin d'un principe abstrait, incapable d'animer le réel.

De ces morales, la meilleure n'est pas bonne. Elles sont en effet tout *a priori*. Or on ne saurait déterminer les concepts moraux sans tenir compte de leurs conditions empiriques, c'est-à-dire des « rapports normaux des individus entre eux (5) » et avec les communautés. La moralité ne saurait en effet aller plus vite que la vie intérieure, et, par suite,

(1) V. Dilthey, 249 (lettre de Fr. Schlegel à son frère).

(2) Krit., 289, l. 5 : A Spinoza, Schr reproche d'avoir confondu « l'Idée et le concept universel, l'être nécessaire avec l'être à réali- » ser. » Il « regrette de même que Spinoza n'ait pas connu l'art, » dont les œuvres donnent le symbole le plus fidèle de l'Idée. »

(3) Krit., 63, l. 6 ; 98, l. 6.

(4) Krit., 99, l. 20 ; 298.

(5) Krit., 104, l. 8.

que l'activité externe qui la prépare. Ses progrès sont sans doute ceux de l'Idée, mais comme « conscience de l'humanité » dans et par la « claire conscience » des autres et « de soi (1). »

On entrevoit ici la situation faite à la religion. Dans les Discours, moralité et religion avaient chacune leur domaine propre : à l'une le devoir, à l'autre la contemplation. Si maintenant la moralité s'étend aussi loin que l'Idée, c'est-à-dire à toute l'activité de l'esprit, il en sera de même de la religion. Elles se distingueront non plus comme parties, mais comme fonctions. La religion comme la moralité ne sera plus seulement au plus haut sommet, mais se retrouvera dans toute l'étendue de la vie spirituelle. C'est dire qu'elle sera le bien de tous, au lieu d'être le privilège de quelques-uns. On verra disparaître « les virtuoses » et les « prêtres de l'avenir » : la « musique sacrée » rentrera dans le rang.

Il est vrai que ce sont là surtout des prévisions ; encore nous sont-elles facilitées par la connaissance de ce qui va suivre, bien plus que par la lecture de l'ouvrage même. La religion n'y apparaît point. Ce n'est pourtant pas qu'elle y soit oubliée. En examinant les doctrines historiques de la morale, Schleiermacher a voulu d'abord assurer le terrain où s'élèvera sa conception religieuse. C'est là en effet qu'il la placera désormais et qu'elle trouvera, au lieu de l'existence précaire qu'elle aurait due à la fantaisie, la vie forte et profonde de l'âme, qui se fait sa destinée (2). »

---

(1) Krit., 133, l. 14 ; Cf. 311, l. 6.

(2) Cf. sur la doctrine de la *Critique* :

Vorlaender (1851), 88: « Le point de vue est dans l'ensemble celui » de Spinoza. » « La moralité est identique à la nature humaine. » — » Uhlhorn (1894), 65 : « C'est la synthèse de Platon (l'Idée est) et de » Kant (elle doit être). »

II. — Éthique (1804-1805)

Depuis assez longtemps Schleiermacher désirait une chaire d'Université : il avait été appelé à Würzburg en Bavière ; mais le gouvernement prussien qui voulait le garder, lui offrit Halle. Il y fut nommé, en mai 1804, professeur extraordinaire de théologie et prédicateur universitaire. Dès son premier cours, il tint à donner l'exemple après la leçon et, après la « *Critique des systèmes de morale* », ses vues personnelles sur l'*Ethique* (1).

L'Ethique ne sera pas impérative, mais descriptive. Elle aura pour objet, comme le dira Schleiermacher dans la rédaction suivante, non de déterminer nos devoirs, mais de raconter « l'animation de la nature humaine par la raison (2). » Conformément à l'esprit d'un temps épris de larges ensembles, elle s'efforcera avant tout de dégager, dans le développement moral, l'unité d'un même plan. Kant, après avoir promis de poser des fondements, n'a fait qu'« élever des cloisons (3). » Schleiermacher veut que d'un point quelconque de l'édifice, on l'aperçoive tout entier : la division de son Éthique en théorie des biens, des

---

(1) Ph. W., t. V. C'est le Mst *E* de Schweizer (ne contient que la Tugendlehre). — Schw. le dit plus ancien que *D* (1805-6). — Huber (76-7) le rapporte avec toute vraisemblance à 1804-5.

(2) Eth., 1806, 60, l. 32.

(3) Krit., 20, l. 3.

devoirs et des vertus, répond non à trois parties, mais à trois aspects de la vie morale.

Unité du divers implique opposition. Il convient ici de s'arrêter à cette dernière idée, dont on sait quelle fut l'importance, à une époque et chez un peuple où se faisait l'unité de tant de forces diverses. Chaque penseur eut à ce sujet sa conception propre. Kant, pur théoricien de la connaissance, avait limité l'opposition aux « Idées transcendantales ». Fichte, plus mêlé au renouvellement des âmes, y vit la loi la plus générale de la connaissance et de l'action. Schelling, physicien et poète, y reconnaissait le procédé mystérieux, grâce auquel l'artiste universel, immanent à la nature, la crée incessamment. Un peu plus tard, Hegel, logicien et métaphysicien, devait la concevoir comme la norme de l'Idée créatrice, se développant suivant son rythme propre dans la nature et dans l'histoire. Enfin Schleiermacher, à la fois romantique et observateur, en fait l'une des conditions de la vie intérieure, qui reçoit les influences du dehors, lutte contre elles, et les surmonte en les faisant siennes.

Comme toujours Schleiermacher généralise ici son expérience personnelle. C'est en lui qu'il a trouvé ce besoin de lutte et d'assimilation, dont il fait une loi générale de l'esprit. Une fois éveillé, ce besoin n'est jamais pleinement satisfait ; l'opposition, surmontée en apparence, suscite toujours dans l'esprit des différences nouvelles, renaît d'elle-même et se retrouve tout entière en chacun de ses termes. L'opposition est ainsi un principe et un signe d'activité. Seule une pensée qui produit des oppositions est vivante. On entrevoit que, pour Schleiermacher, l'intérêt de la vie spirituelle est moins dans les sources obscures où elle prend naissance ou dans les formes claires où elle s'achève, que dans la lutte où elle se dégage et se révèle à elle-même.

De même qu'il se déploie dans l'opposition, l'esprit se

concentre dans l'unité. Cette unité ne sera point celle d'un système logique, mais celle d'une organisation vivante, qui change de caractère en même temps que change l'ordre des forces composantes. Ainsi l'âme humaine étant faite d'un certain nombre d'éléments toujours les mêmes, ce sont tantôt des éléments de connaissance qui y prédominent, tantôt des éléments d'action ; et cela suffit à expliquer chacune des deux activités correspondantes, comme à rendre compte du passage de l'une à l'autre.

Cette théorie a le mérite de reposer sur une première observation. Chaque fait de conscience est en effet composé d'éléments divers, et se caractérise par la présence non pas exclusive, mais prédominante de l'un d'eux. Cependant la psychologie ne saurait se contenter d'une observation aussi générale. Pour connaître les mouvements divers d'une âme, leurs limites et leurs rapports, il ne suffit pas de supposer *a priori* autant d'éléments de même nom, pour les combiner et les faire varier arbitrairement. Outre qu'une telle analyse est plus apparente que réelle, elle ne fait que déplacer les difficultés, en les transportant du complexe au simple. Et si cette psychologie trop facile ne devient pas, comme on s'y attend, toute verbale et scolastique, c'est qu'elle s'inspire d'une intuition initiale et que, de temps à autre, elle rencontre quelque fait d'observation.

Voici dès lors, comment l'Ethique présente l'ensemble des activités spirituelles [1] :

I. La prédominance des activités

Organique	individuelle, donne	—	la contemplation de la personne
	universelle	—	l'intuition du monde et de Dieu
Symbolique	individuelle	—	la spéculation, la religion individuelle
	universelle	—	l'imagination, en particulier sous sa forme esthétique

[1] Cf. Eth., 360-363.

II. Dans chacune de ces activités complexes la prédominance

de l'organique	donne	le savoir
du symbolique	—	l'art
de l'individuel	—	le mysticisme
de l'universel	—	l'idéalisme

III. L'union

de l'organique	et de l'idéalisme	donne	la science
du symbolique	—	—	l'antique
de l'organique	et du mysticisme	—	le religieux
du symbolique	—	—	le romantique

Il y a, dans ce système d'oppositions croisées, recroisées, et que l'on pourrait, au besoin, recroiser encore, plus d'une combinaison arbitraire. Tout cela n'en est pas moins instructif, du moins sur les tendances de l'auteur.

On y retrouve, rapprochées à la mode romantique, spéculation et religion, science et art, mysticisme et idéalisme. Seulement tout cela est l'œuvre, non plus d'une révélation soudaine et passagère de l'Univers, mais d'un principe immanent à l'âme, et dont on retrouve partout, unis et opposés, les deux caractères, propre et universel. Ce principe, unité vivante de la nature et de la raison, se développe en deux moments : il anime les êtres et s'y exprime, se crée des organes et des symboles. Universelle et propre, organisante et symbolisante, telles sont les oppositions générales que présente partout, dans les âmes, l'activité de l'esprit.

Le tableau qui précède détermine tout le champ de cette activité. La religion n'en occupe qu'une partie, ou plutôt qu'un certain nombre de parcelles. Mais cela ne veut pas dire que tout cet inventaire n'ait pas été entrepris à son intention. Visiblement, l'auteur a voulu le faire aussi complet que possible, afin qu'aucun aspect, aucun détail de la vie religieuse ne vînt à lui échapper. En fait, ce morcellement est plus favorable à une étude méthodique, que le bloc, d'ailleurs mal lié, des Discours.

Voici ce que Schleiermacher croit pouvoir y distinguer :

1° Une intuition de l'Univers et de Dieu. C'était, pour l'auteur des Discours, le fait religieux par excellence, fait en lui-même mystérieux et impénétrable, où l'on devinait seulement la présence d'un principe transcendant. Ici l'intuition se laisse analyser. Elle apparaît comme « organique » parce qu'en elle l'esprit réalise son unité, et comme « universelle » en tant que cette unité est l'œuvre de la raison.

2° Un symbole individuel, où s'achève toute religion individuelle, c'est-à-dire en somme toute religion effective. « L'intuition du monde et de Dieu » se perdrait dans l'effort de la raison vers l'Unité suprême, si la pensée individuelle ou la fantaisie ne la réalisait en des formes arrêtées. Ces formes ne sont d'ailleurs que des symboles, car l'Infini ne peut être saisi en lui-même, mais seulement à travers quelqu'une de ses expressions finies, librement choisie par la fantaisie de chacun.

3° La religion individuelle peut elle-même être mystique, lorsqu'en elle ressortent encore, au lieu d'y être absorbés, les éléments individuels qui la composent. Partout où ceux-ci prédominent, ils donnent naissance au mysticisme, aussi bien dans l'art ou la spéculation que dans la religion. Nulle part, d'ailleurs, ils ne doivent faire défaut.

Ainsi Schleiermacher reproche à Fichte et à Schelling de n'être qu'idéalistes, c'est-à-dire de n'admettre dans leur doctrine que des éléments rationnels. Il aurait sans doute, inversement, reproché à ses maîtres moraves de n'être que mystiques.

4° Enfin le mysticisme devient principe « d'organisation », par opposition à la fantaisie impuissante des Romantiques. Il ne suffit pas, en effet, pour être vraiment religieux, d'avoir des élans mystiques, il faut que le mysticisme pénètre, organise la vie entière.

Ce n'est là, on le voit, qu'un programme d'études, dont

le but paraît être d'indiquer l'étendue et les formes diverses de son objet. On peut cependant, sous cette diversité, entrevoir une idée d'ensemble de la religion. C'est celle d'une activité qui, ayant son origine au plus profond de nous-mêmes, s'épanouit et s'achève dans la conscience que nous en prenons.

Cette conception ressemble à celle des Discours, et en diffère. Elle y ressemble par le rapprochement des activités les plus diverses, sur le terrain commun de la vie morale. Elle en diffère surtout par ses prémisses plus accessibles à l'analyse, et plus susceptibles d'une vérification expérimentale. Quel que soit le principe premier et transcendant de la vie religieuse, elle a dans l'âme un autre principe second et immanent, qui sans doute est l'effet du premier, mais qui agit et se développe suivant ses lois propres et peut être étudié en lui-même. Soit grâce à l'influence de Platon, soit par le développement naturel de sa pensée, Schleiermacher se libère par degrés du Romantisme et de ses dogmes arbitraires, et prépare des matériaux pour une étude impartiale des faits religieux (1).

---

(1) Cf. sur l'Ethique de 1805 :

Beth (K.) (1898), 17 : Attribue une grande influence à Schelling. C'est dans les leçons sur l'*Étude académique* (1803) que Schr aurait trouvé l'idée fondamentale d'une science suprême où seraient coordonnées la physique et la morale. Mais on pourrait trouver déjà cette idée dans les Discours, 50, l. 15 : « La morale continue et achève l'Univers par la force de la liberté. » — Huber (1901), 85 : « L'*Ethique* est entièrement sur le terrain de la philosophie de l'Identité. » « L'influence de l'*Etude académique* a été décisive. »

*
* *

III. — Ethique (1806)

Dès l'année suivante, Schleiermacher reprend son *Ethique* (1). Il y apporte des transformations importantes, qui s'expliquent, non seulement par le développement naturel de sa pensée, mais aussi par de graves évènements extérieurs. Cette année, que l'on a dit être en Allemagne celle du « saut universel », est en effet l'année d'Iéna.

La préoccupation dominante, qui a fait disparaître définitivement les jeux d'esprit d'autrefois, est de trouver pour les âmes un principe d'unité et d'action. On sait que l'Univers où tâchait de s'élever la fantaisie des Discours, a déjà paru peu propre à ce rôle, et qu'il a été remplacé par un autre principe mieux déterminé et plus personnel.

Ce principe prend définitivement sa forme et son nom : c'est l'Idée platonicienne. Elle domine toute la vie spirituelle, en particulier la moralité. Est moral tout ce qui prépare ou dégage l'Idée, « tout sentiment, toute perception » élevée à la connaissance (2). » Le plus haut degré de la vie morale, ou le Bien, est « l'animation complète par » l'Idée (3) »; le mal, à tous ses degrés, l'affaiblissement des

(1) Ph. W., t. V, Mst *D* de Schweizer.

(2) Eth., 225 l. 6.

(3) Eth., 72.

forces idéales. Principe général de la vie spirituelle, l'Idée unit en une activité commune, la morale et la religion : la piété se trouve partout où se développe l'effort moral (1). Cette large synthèse ne ressemble guère aux distinctions subtiles des Discours. C'est que l'on cherche à cette heure, non des religieux ou des moralistes, mais des hommes, et l'on vient d'apprendre de bonne source que ceux-là seuls comptent et valent comme tels, qui sont capables de vivre ou de mourir pour une Idée.

Il est aisé d'expliquer par les mêmes causes le désir que témoigne Schleiermacher de mieux déterminer l'activité religieuse, restée jusqu'ici incertaine entre une intuition capricieuse et un sentiment inefficace. Intuition et sentiment vont entrer au service et subir la discipline de l'Idée, qui leur assignera leur poste. Ils sont d'abord étroitement rapprochés : ce sont deux formes semblables du savoir, capables de devenir, par un développement semblable, l'une imagination, l'autre fantaisie (2). (On notera que la fantaisie, qui d'abord appartenait à l'intuition, change de camp, ce qui ne laisse pas d'être pour l'intuition un assez fâcheux symptôme.) Mais, en même temps, intuition et sentiment s'opposent et se complètent (3). La vie spirituelle appartient au sentiment, en tant que se rapportant à « l'être clos » ;

(1) Cf. Eth., 318, l. 9 : « Le sentiment élevé à la puissance morale, voilà ce que nous appelons religion. »

(2) Eth., 354, l. 11.

(3) Eth., 357, l. 27 : Leur rapport est celui d'une « tension toujours » levée et toujours rétablie... » « Ils doivent être toujours ensemble » et opposés. Si du sentiment ne sortait pas l'intuition productive, » l'individu, par un sentiment unique, disparaîtrait dans le Tout. » De même, si de l'intuition ne sortait pas toujours le sentiment » productif, l'individu serait pétrifié en une unique intuition. »

à l'intuition, en tant que se reliant à « l'être universel » [1].
Enfin on peut voir ici le point de départ d'une transformation décisive. Si « l'être clos » est proprement le berceau et la demeure de l'Idée, si l'intérêt de la pensée et de l'action se concentre dans la conscience, on peut prévoir que bientôt l'activité religieuse ne se laissera plus réduire à l'intuition.

Cette transformation résultera d'autres causes encore. Le Romantisme finit, et l'intuition était surtout romantique. Elle n'est plus l'acte mystérieux et irréductible que l'on avait cru ; mais elle se laisse analyser et réduire aux lois de la connaissance. Enfin, le retour des souvenirs moraves, la pratique des âmes, le sens du réel, montrent toujours mieux à Schleiermacher qu'il y a dans la véritable religion quelque chose de plus intime et de plus personnel qu'une vue de l'intelligence, de plus sûr et de plus reposé qu'un éclair de « génie » romantique ; que l'esprit le plus haut et le plus pénétrant est moins près de Dieu qu'une conscience profonde et pure ; enfin que le fait religieux ressemble moins à l'intuition qu'au sentiment.

Le sentiment lui-même rendra-t-il entièrement compte du fait religieux ? Il suffit, pour le moment, d'en constater les avantages. Tandis que l'intuition, comme tout acte intellectuel, a une forme arrêtée, le sentiment est indéterminé, capable de recevoir toutes les formes. Tandis que l'intuition est essentiellement personnelle, le sentiment peut se propager et exercer son action dans de grandes masses humaines. Enfin bien qu'il soit, lui aussi, d'origine profane, le sentiment convient mieux que l'intuition aux actes mystérieux et profonds de la vie religieuse. Les événements affectifs ont en effet, plus que tous les autres, la

---

1. Eth., 244, l. 1.

propriété d'éveiller en nous la conscience de notre être, de notre destinée, et par suite de l'Humanité et de l'Univers. Rien peut-être, aussi bien que la joie, la douleur et l'amour, ne suscite, n'entretient et ne renouvelle les pensées de la mort, de l'au delà, des mystères éternels. Plus une âme est accessible aux grandes émotions humaines, et plus le jour subit et mystérieux qu'elles projettent, éclaire en elle un être qui dépasse ses limites et qui lui apparaît infini (1).

*
* *

IV. — Deuxième édition des Discours (1806)

Une réédition des Discours étant devenue nécessaire, Schleiermacher ne pouvait ni les donner sous leur première forme, dont il était trop mécontent, ni en ôter tout ce qui lui déplaisait, car il aurait dû « transformer le tout et écrire

(1) Cf. sur le nouveau rapport de l'intuition et du sentiment : Lipsius (1875), 167 : « La première doctrine était plus claire. » Celle-ci « attribue au sentiment la faculté d'atteindre un objet. » 170 sq. « La transformation vient d'une nécessité systématique, celle de surmonter les oppositions, notamment celle du savoir et de l'action. » — Braasch (1883), 61 : « L'intuition n'était qu'apparente. » — Gottschick (1889), 530-533 : « L'intuition appartient à la science. » — Beth (1898), 44 : « La morale avait besoin d'un terrain propre, qui était celui de l'intuition : la religion s'en est retirée. » — Huber (1901), 58 : « L'intuition avait été discréditée par les philosophes de l'Identité. »

» un autre ouvrage (1). » Il en est résulté un texte fort embarrassant pour qui veut retrouver la pensée de l'auteur à cette époque : car on ne saurait voir cette pensée dans ce qui est resté de la rédaction primitive ; et on n'est pas sûr que ce qui a été ajouté n'ait pas subi l'influence du reste. Il faudra donc s'en tenir au plus significatif (2).

D'abord se retrouve la question de l'intuition et du sentiment, et cette fois, c'est, de la façon la plus nette, le sentiment qui a pris la première place. Il reste d'ailleurs étroitement uni à l'intuition.

Un autre changement, que l'Éthique faisait prévoir, intéresse l'Idée de Dieu. Le schème de l'unité absolue, jadis œuvre secondaire de la réflexion, est ici primitif et rationnel. Ce schème est rempli par la fantaisie, qui appartient « aussi » au sentiment (3). (Aussi résulte sans doute de l'influence du premier texte, car déjà l'Éthique disait : « en propre ».)

Outre ces corrections, il faut noter des compléments importants, ayant trait surtout à ces conditions empiriques de l'Idée religieuse, dont la Critique réclamait déjà l'étude, et notamment à celles qui concernent la vie commune.

---

(1) Corr., II, 56 : à H. de Willich (mars 1806).

(2) Cf. sur les transformations de la 2e édition.

SIGWART (1872) : « Nuit par des préoccupations systématiques à » une conception d'abord juste. » — LIPSIUS (1875), 167 : « Théorie » factice du sentiment, amenée par la préoccupation systématique » de surmonter les oppositions, notamment celle de la connaissance » et de l'action... La 1re édition était incomparablement plus claire. » — BENDER (1876), I, 174 : « La théorie du sentiment est amenée logi» quement par l'Unité du monde, qui ne peut être objet d'intuition. » — BRAASCH (1883) : « Les deux doctrines peu différentes, amélioration dans l'expression. »

(3) Red., 2e éd., 128, l. 17.

En 1799, la communauté était l'œuvre des individus. Maintenant Schleiermacher affirme avec force que les individus sont aussi l'œuvre de la communauté. « Il nous » paraît maladif et hasardeux d'affirmer que, dans une » constitution établie, quelqu'un ne trouve point place, » et que, pour sauvegarder son originalité personnelle, il » soit contraint de s'isoler de la communauté. Nous som- » mes persuadés au contraire que tout homme sain aura » lui-même, en commun avec beaucoup d'autres, un grand » caractère national ; et c'est précisément en tant que » maintenu et conditionné par ce caractère, qu'il formera » de la façon la plus exacte et la plus belle son originalité » personnelle. De même, dans le domaine de la religion, ce » ne peut être qu'une déviation maladive qui exclut quel- » qu'un de la vie commune avec ceux entre lesquels la » nature l'a placé, de sorte qu'il n'appartienne plus à un » grand Tout. Mais chacun trouvera exposé et exposera lui- » même quelque part dans ce Tout, ce qui est pour lui le » le centre de la religion. Nous attribuons justement à » chacune de telles sphères communes une plasticité infini- » ment profonde, qui va jusqu'à l'individu, et en vertu » de laquelle toutes les originalités se dégagent de son » sein (1). » Ceci ne ressemble plus à l'individualisme de 1799, et vaut mieux, étant non seulement plus sincère, mais aussi plus conforme au fait. Manifestement, avec la conscience d'un grand caractère national, un sens vif et nouveau s'est éveillé : le sens de la vie commune.

On peut, de cette même influence, attendre un renouvellement dans la théorie du dogme. Le dogme devient l'expression, moitié spontanée, moitié réfléchie, non plus d'une intuition individuelle, mais d'un sentiment com-

---

(1) Red., 2e éd., 261, l. 6.

mun. Ce qui dans la foi est profond, éternel, ce n'est pas tel dogme déterminé, mais la conscience dont il jaillit, œuvre et image de l'Esprit universel.

Même changement dans la conception des religions. Plus d'intuition centrale, choisie par un acte libre. Le sentiment qui constitue une religion « est choisie d'une manière » qui paraît être pur libre arbitre, si l'on ne considère que » l'Idée de la religion ; mais qui, si l'on considère le caractère propre des croyants, porte en elle la plus pure nécessité, est l'expression plus naturelle de leur être (1). » Cet être est lui-même « déterminé par l'état du développement » humain où il est placé (2). » Ainsi l'Idée reste libre, mais sa réalisation en nous dépend de lois naturelles qu'il appartient à la philosophie religieuse de déterminer, suivant les indications de la psychologie collective et de l'histoire.

En présence de la première interprétation qu'il a donnée du Christianisme, Schleiermacher paraît éprouver quelque embarras, et s'efforce de retoucher le texte, avec une habileté que l'on jugerait excessive, si l'on pouvait lui attribuer le dessein de donner le change sur une doctrine très claire et universellement connue (3). Ces retouches, dont l'objet est de mettre le Christianisme hors de pair, et de le présenter comme la révélation absolue et définitive, ne sont pas sans importance au regard de la philosophie générale, qui

(1) Red., 2e éd., 256, l. 7.

(2) Red., 2e éd., 248, l. 6.

(3) Cf. Red., 1re éd. : « Le Christ n'a jamais affirmé être le seul » médiateur. » — La 2e ajoute : « mais tous ceux qui se rattacheraient à lui et formeraient une Église devaient être médiateurs en » lui et par lui » (285, l. 25). — 1re éd. : « Le Christ est le plus haut » des médiateurs. » — La 2e ajoute : « et le centre de toute média- » tion (286, l. 7). De même, les pressentiments d'une religion nou- » velle et prochaine sont donnés ici comme « demi-plaisanterie » ou « épreuve aux incrédules » (Zus., 300, l. 25).

s'accommode mal d'une vérité absolue, fermant à jamais l'avenir. Elles ne sont pas non plus sans danger pour la philosophie religieuse. Ayant admis un tel principe, celle-ci sera tentée d'y accommoder son objet. Pourtant, ce danger est moindre pour une philosophie religieuse qui, au lieu d'étudier du dehors l'ensemble des religions, se place au cœur de l'une d'elles prise pour type. Qu'il soit en effet définitif ou provisoire, absolu ou relatif, le Christianisme, objet direct de cette philosophie, reste le même en ses traits essentiels. Il faut se dire enfin que, quelle que soit la valeur du sacrifice imposé ici par le croyant au penseur, ce sacrifice était sans doute inévitable. Pour suivre la méthode qu'il a choisie, Schleiermacher devait, avant de penser sa religion, commencer par y croire. Quelle valeur aurait eu pour lui et pour nous le commentaire d'une foi, qui doute d'elle-même et de l'avenir ? Nous sommes ici au point où se décide l'unité d'une âme, et où, philosophie et religion étant en présence, il faut que l'une ou l'autre prenne le pas. Visiblement, c'est la religion qui l'a emporté. Mais si la philosophie religieuse, telle que Schleiermacher l'a conçue, est avant tout l'étude d'une religion réelle et sincère, peut-être a-t-elle, somme toute, plus à profiter de cette franche défaite, que du plus habile compromis, sinon même d'une victoire (1).

(1) Cf. sur le rapport de la 2e éd. des Discours au Christianisme : Lipsius (1875), 136 : « Prend parti de façon plus décidée pour le » Christianisme. » « Le professeur de Halle pense autrement que le » prédicateur spinoziste de la Charité. » — 173 : « Dieu est maintenant » séparé du monde. » — Braasch (1883), 69 : « Formules plus acceptables. » « Pas de différence réelle. » — Frank (1895), 72 : « S'est » rapproché de la foi chrétienne, mais ne veut pas avouer qu'il est » devenu autre, et cherche à écarter ou à cacher ces différences. » — Bleek (1898), 174 : « Point de direction décisif pour la vie inté-

*
* *

V. — La Fête de Noel (1806)

C'est encore à ce moment que Schleiermacher écrit et publie un Dialogue où les différents aspects de sa pensée sont exposés si librement, si en dehors de tout système, que l'on a quelque peine à les reconnaître et les assembler. La Fête de Noël « cadeau du Nouvel An » envoyé par l'auteur

---

» rieure de Schr. » — Huber (1901), 56 : « Sépare l'Un et le Tout, » mais l'objet demeure l'Un-Tout. »

Voici, sur la question, quelques données statistiques :

« Dieu », « la Divinité », « la Providence » se trouvent, dans la 1re éd., 69 fois ; dans la 2e, 78 fois (maintenus 53 fois, ajoutés 25).

« L'Univers » : 1re éd., 141 fois ; 2e éd., 88 fois (maintenu 64 fois, ajouté 14 ; 12 fois remplacé par Dieu).

Ces changements s'expliquent :

1° Par le désir d'améliorer une terminologie emphatique et indéterminée : ainsi, au lieu de l'Univers, 182, l. 1 ; 245, l. 13 : le monde ; 205, l. 33 : la nature. — De même l'Infini, qui revenait 55 fois, reste 11 fois.— 2° Par un besoin de précision, 106, l. 3 ; 169, l. 15 ; 213, l. 24 (Dieu remplace le monde pour marquer que l'activité universelle a un but). — 3° Par un scrupule d'exactitude historique : 106, l. 8 ; 169, l. 25 ; 203, l. 24. — 4° Par un effort pour rejoindre les textes sacrés : 132, l. 2 ; 132, l. 13. — Enfin s'il est des changements qui ne s'expliquent pas ainsi (175, l. 16 ; 185, l. 7 ; 190, l. 11 ; 290, l. 13 ; 290, l. 29), on en trouverait d'autres en sens opposé qui seront encore accentués dans la 3e éd. (263, l. 3).

à ses amis, est une causerie familiale sur la fête du jour. On y trouve cette diversité que Schleiermacher aimait à observer dans les caractères religieux.

Ecoutons d'abord Léonard, le politique : « Ce qu'il y a » d'empirique et d'historique dans la religion du Christ, est » devenu si flottant, grâce aux différences d'opinion et de » doctrine, qu'il faut considérer cette fête comme le prin- » cipal fondement de la foi (1). »

Puis Ernest, le théologien : « Les traces historiques de la » création de ce monde nouveau peuvent être insuffisan- » tes : la fête ne tient pas à cela. Mais elle tient de même » qu'à la nécessité du Sauveur, à l'expérience d'une éléva- » tion de l'être, qui ne peut remonter à aucune autre ori- » gine (2). »

Voici Edouard, le philosophe : « Ce que nous fêtons n'est » que nous-mêmes, tels que nous sommes assemblés, c'est- » à-dire la nature humaine, ou comme vous voudrez l'ap- » peler, vue du côté d'un principe divin. Qu'est l'homme, » sinon l'esprit de la terre, la connaissance de la terre, dans » son être éternel et son devenir toujours changeant ? »

Enfin arrive le mystique Joseph, qui s'étonne de ces discours : « Pensez seulement à la belle musique que vous » auriez pu chanter, et où serait passée bien plus intime- » ment la piété de vos paroles.... Un objet ineffable me » cause une joie ineffable. Je ne puis que sourire et » babiller comme un enfant. C'est un long baiser d'amour » que je donne au monde. Chantons un chant pieux et » joyeux. »

Lequel de ces personnages parle au nom de l'auteur ? Tous sans doute, car tout ce que dit chacun d'eux était déjà dans les Discours. Schleiermacher s'amuse à essayer

---

(1) Th. W., I, 513.
(2) Th. W., I, 518.

et écouter l'une après l'autre les diverses notes de sa pensée, au moment même où commence la crise décisive, qui va peut-être les mettre d'accord (1).

---

(1) Cf. sur le sens du Dialogue :

Schr (1826), Préf., 2e éd. : « J'ai voulu montrer que les conceptions » les plus différentes du Christianisme peuvent non seulement » coexister dans la même chambre, mais encore aller amicalement » au devant les unes des autres, pour se considérer mutuellement et » se comparer. » — Strauss (1839), 43 : « Personnification des » 4 moments de l'activité théologique de Schr. » « Représente le » ferment critique qui maintient frais les éléments de sa religio- » sité. » — Schenkel (1868), 279 : « Expose les éléments de la théo- » logie, non de Schleiermacher, mais de son temps. » « Son point » de vue propre est représenté par Ernest. » — Bleek (1898), 190 : « L'idée fondamentale est représentée par Joseph ; c'est la joie » religieuse, auprès de laquelle toute exposition est exotérique. » 230 : « Le dialogue exprime la pensée centrale de toute l'œuvre. » — Huber (1901), 124 : « L'idée fondamentale est que l'on peut avoir » de la religion les idées les plus différentes, sans être séparés par » le sentiment. »

CHAPITRE VII

Fin de l'apologie. Préparation à une vie et à une œuvre nouvelles

En 1806, l'Université de Halle ayant été fermée par ordre de Napoléon, Schleiermacher dut venir à Berlin, où il vécut, non sans peine, de ses leçons. En 1809, il épousa la veuve de son ami Willich, mère de deux enfants (1). Pris par les angoisses et les espérances de son pays, incapable d'étude et impatient d'action, il se mit à la suite de Scharnhorst et de Gneisenau, les grands défenseurs de l'Indépendance, se fit conférencier, publiciste, directeur de journal.

---

(1) Extrait de leurs lettres de fiancés — Elle (Corr., II, 180, 2 déc. 1808) : Tout ton être n'est pour moi que bénédiction et grâce, toi, » pur, pieux, prêtre de Dieu ! » — Lui (Corr. II, 195, 3 déc. 1808) : « C'est un magnifique don de Dieu, que de vivre dans un temps » comme celui-ci. Tout ce qui est beau est senti plus profondément » et on peut l'exposer de façon plus grande et plus belle. Il faut » faire entrer tout cela dans notre amour. Il faut aller, frais et » dispos, au devant de tout ce qui peut arriver. »

Il va sans dire que, dans cette période, sa production philosophique fut nulle. Sa seule publication fut celle d'un deuxième recueil de Sermons.

Ce recueil est un véritable document historique. On y assiste, non seulement à une crise importante dans l'âme de Schleiermacher, mais à tout le travail contemporain du renouvellement des âmes.

L'un des caractères les plus curieux de ce renouvellement, c'est que l'éveil du sentiment national fut en même temps celui de la foi religieuse. Ce dernier ne fut pas, comme on pourrait le croire, et comme il le fut peut-être ailleurs, l'œuvre d'une réaction politique. Il apparut dès le premier jour chez des hommes dont quelques-uns, comme Schleiermacher, allaient être les adversaires irréconciliables et les victimes de cette réaction. Chez ces hommes du moins, le caractère nationaliste et religieux de la renaissance allemande fut conforme à certaines tendances propres au génie et à l'histoire de la race, et peut-être aussi, en partie, à d'autres tendances universellement humaines.

Il suffit en tout cas de lire les Sermons de Schleiermacher à cette époque, pour être frappé par son évidente et pleine sincérité. Jamais il ne fut plus libre, plus hardi, plus maître de soi. Tout meurtri par les malheurs publics, il y trouve cependant des motifs de consolation, sinon même de réjouissance. Ces malheurs « ont montré la misère de » l'égoïsme ; grâce à eux les cœurs se sont ouverts. Maintenant, on aspire à la force et à la vie, on veut s'initier à » l'ordre divin des choses. Les âmes s'élèvent à une vie » supérieure, voient comme elles peuvent arriver à la sécurité, à la clarté de la vie, à l'union avec Dieu (1). » De lui-même cet élan s'organise ; les individus « voient qu'ils

---

(1) Pred., I, 6, 117-8 : « Que ces temps ne sont pires que les pré» cédents. » Cf. I, 5, 98 : « Utilisation des malheurs publics. »

» ne sauraient rien faire de ce qu'ils doivent », s'ils ne se rattachent à « l'un de ces êtres communs qui se trouvent à » tous les degrés de la nature humaine, et dont le plus haut » est la patrie. » Le rôle de la patrie est d'« assurer la supré- » matie de la raison, en liant à sa manière la sauvagerie de » la nature », et « d'exposer un côté du modèle divin (1). » Ainsi, ce qui attire l'individu vers la patrie et la religion, ce n'est point crainte ni calcul, mais appel irrésistible d'une vie plus large et plus haute. La souffrance et l'effort, en ravivant l'âme allemande, y ont, mieux que tous les Discours, éveillé le « sens » patriotique et religieux.

En tout cas, dès maintenant l'œuvre apologétique de Schleiermacher est terminée : la religion s'est réveillée non seulement, comme il le souhaitait, dans l'âme de quelques cultivés, mais dans celle de tout un peuple. Cette victoire est telle que jamais sans doute celui qui l'a préparée n'aurait osé la prévoir, et qu'elle l'emporte lui-même au delà de ses premières espérances. L'on peut en effet assister ici à l'une de ces expériences qui renouvellent une âme, même lorsqu'elle pouvait se croire entièrement formée, et une doctrine, même lorsqu'elle semblait s'être elle-même tracé des limites définitives.

Ce que Schleiermacher apprend à cette heure, et ce qui désormais prendra une place toujours plus grande dans sa pensée, c'est le rôle joué par le milieu social dans le développement spirituel, et en particulier dans celui de la religion. Il saura désormais ce dont il se doutait depuis la fin du Romantisme : que l'individu ne se réalise que dans et par la vie commune ; que la société ne s'ajoute pas à l'âme, mais qu'elle fait, et dans une large mesure qu'elle est cette âme même ; enfin que, si le but est toujours le plus haut

(1) Pred., I, 3, 51 : « Comment l'homme s'élève moralement en » tenant de toute son âme à l'unité civile à laquelle il appartient. »

développement de l'esprit, la voie la plus sûre qui y mène est celle qui unit les individus sans les confondre, et qui les délivre d'eux-mêmes sans les opprimer.

Un autre enseignement de l'heure présente permet à Schleiermacher de reprendre en les transformant, les éléments de l'œuvre commencée. La religion, dont mieux que jamais il sait maintenant le prix, est toujours « sentiment ». Mais le sentiment n'est plus un acte qui se suffise, une fin de la vie. Né d'une excitation extérieure, il doit s'achever dans l'action. Aux plus beaux jours d'un amour heureux, Schleiermacher écrit à sa fiancée, qui se plaint de manquer de sentiment : « Qui est assez fortement » saisi par les événements dans les Idées qui font sa vie » supérieure, pour agir bien et avec force, celui-là a du » sentiment. S'il ne peut agir, il a des mouvements de » l'âme qui préparent l'action (1). » Ainsi le rôle du sentiment est non seulement de préparer l'action, mais encore d'éveiller en nous ces Idées qui mènent individus et nations à des destinées toujours plus hautes.

Ainsi, de même que sa vie, la doctrine de Schleiermacher va se transformer, se développer à la fois vers l'Idée et vers l'action. Ces nouvelles ressources ne lui seront pas inutiles pour la tâche qui déjà se présente. Car l'œuvre en apparence accomplie commence à peine. Pour être et rester vraiment l'une des forces vives de la patrie, la religion doit se garder de retomber aux mêmes errements. L'Eglise du passé ne doit pas renaître, et l'obligation d'y veiller s'impose à ceux qui ont entrevu l'Eglise de l'avenir.

---

(1) Corr., II, 198 (7 janvier 1809).

TROISIÈME PARTIE

ORGANISATION RELIGIEUSE (1809-1820)

CHAPITRE VIII

L'Action religieuse

Lorsqu'après Tilsitt, l'Allemagne put s'occuper en paix de sa réorganisation intérieure, ce fut à ceux qui avaient défendu la religion aux heures de péril, que revint le soin de la diriger.

C'est ainsi que Schleiermacher se trouva porté au premier plan. Il fut tout d'abord désigné pour l'une des chaires de cette Université de Berlin, sur laquelle on fondait tant d'espérances. Il vit peu à peu grandir son autorité dans l'Eglise, et fut même, en 1817, appelé à présider le Synode général. L'auteur des Discours devenait ainsi, non sans surprise, une sorte de personnage officiel.

Cet honneur était justifié par une activité infatigable au service de la religion et de l'Eglise. Dans toutes les questionsde cet ordre qui furent alors posées, Schleiermacher se

révéla comme un caractère ferme, une intelligence claire et pratique. Ce fut d'abord l'Union des Eglises protestantes, qui, dans la mesure où elle se fit, se fit en grande partie grâce à lui. Il était alors d'accord avec le pouvoir. Ce fut ensuite la constitution de l'Eglise qu'il s'efforça opiniâtrement, et par tous les moyens agréables ou désagréables au pouvoir, d'obtenir aussi libérale et aussi indépendante que possible. Ce fut enfin l'Agende, à propos de lequelle il combattit résolument et poussa toute l'Eglise à combattre l'ingérence du pouvoir royal dans la réglementation du culte. Ainsi, à mesure que s'accentuait la réaction politique, il se montrait toujours plus indépendant et devenait de plus en plus suspect, si bien que, lors du meurtre de Kotzebue (1819), il fut l'objet d'une enquête, ses lettres furent ouvertes, ses amis surveillés. Jusqu'à la fin de sa vie, il devait rester un opposant, contraint, comme il en avait d'ailleurs l'inclination et l'habitude, à ne jamais compter que sur la force de son esprit et l'autorité de son nom (1).

Ce n'était d'ailleurs point là le côté le plus important de son activité : c'est par la pensée surtout qu'il était homme d'action. Avec sa clairvoyance habituelle, il paraît s'en être rendu compte, et ne pas avoir été plus surpris de sa défaite, qu'il n'avait été confiant dans sa victoire. Sauf peut-être dans un moment d'illusion, au temps des Discours, ou d'enthousiasme, pendant la guerre, il n'avait jamais réellement pensé que son heure fût venue, ni prochaine. Il connaissait trop l'Eglise, ses fidèles et surtout ses pasteurs, pour espérer voir la réalisation d'un idéal, qui supposait chez les uns et les autres non seulement l'indépendance et le désintéressement du caractère, mais

(1) Le rôle ecclésiastique de Sch[r] est surtout exposé dans Schenkel, 415-573.

le courage de l'intelligence et la ferveur de la piété. Cet idéal, non pas utopique, mais difficile, et bienfaisant par le défi même qu'il portait à une réalité médiocre, était à ses yeux moins une revendication pour le présent qu'une excitation pour l'avenir. C'est à cette fin qu'il allait le développer, en dégager les principes et les conséquences, l'organiser enfin dans la pensée, de manière qu'il pût, de loin, préparer l'action.

L'Éthique chrétienne (1809)

Dès son arrivée à Halle, Schleiermacher avait pensé à l'Éthique religieuse ; mais il avait préféré commencer par l'Éthique philosophique, qui devait être et qui était plus mûre dans son esprit (1).

Il avait été d'abord éloigné d'admettre une action proprement religieuse. La doctrine des Discours était : à la religion, l'intuition et le sentiment ; à la morale, l'action ; ou bien : « il faut tout faire avec religion, rien par religion. » Mais la religion ne saurait être sans agir. D'ailleurs, en fait, son action existe. Le rôle de la philosophie religieuse n'est pas de la nier, mais de la décrire et, s'il se peut, de l'expliquer. Il s'agit d'éloigner la religion, non pas d'une activité quelconque, mais de toute activité qui ne serait pas religieuse. La formule doit être complétée : ne rien faire par religion... hors de la religion.

En même temps, le concept de cette activité s'est déve-

(1) Th. W., XII, Beil. A., de Jonas.

loppé et précisé. En 1799 la religion était toute passive : l'Univers saisissait l'homme «qu'il le voulût ou non.» En 1806, la religion comprenait «aussi» activité et liberté, non pas de l'individu, qui était toujours pure limitation et négation, mais de l'Idée en lui (1). L'Idée est en effet le principe commun de toute activité, morale ou religieuse. Mais, tandis que l'activité morale est tournée vers la nature qu'elle a pour objet d'animer, l'activité religieuse est tournée vers le principe suprême dont elle dépend. D'un côté l'Idée est donnée comme agissant avec et par nous; de l'autre agissant sur nous. Au reste, s'il y a différence entre les deux Ethiques, il n'y a point désaccord : l'idéal humain ne saurait être en conflit avec lui-même. Chacun peut donc agir selon sa piété, sans craindre d'être infidèle à son devoir.

*
* *

Le développement de l'activité religieuse se fait suivant les tendances du sentiment à s'*exposer*, se *purifier* et s'*étendre*.

Né dans l'individu, le sentiment ne « s'expose » que dans et pour la communauté, et cette exposition ne peut se faire que suivant les formes communes à toutes les âmes, et qui sont celles de l'Idée. Le sentiment « s'éthise » donc par sa seule expression. Ainsi s'explique le rôle moral et religieux de la vie commune.

L'exposition consiste soit à représenter le sentiment, soit à le diriger. Représentative, elle est dogme ou culte.

(1) Cf. Red., 2e éd., 48, l. 13 : « Elle a aussi un côté passif... Elle » est aussi bien du domaine de la nécessité où n'apparaît aucune » action propre de l'individu. »

Le dogme est une « représentation commune du senti-» ment » qui résulte des efforts solidaires de la communauté et des individus. Né d'un sentiment profond, qu'une conscience lumineuse a d'abord éprouvé puis éveillé en d'autres, il se développe « par une oscillation continuelle » entre la personne et la communauté (1) » en des formes assez constantes pour convenir à la conscience commune, assez variables pour être sensibles aux mouvements des consciences individuelles. Un dogme n'est donc jamais achevé: l'achèvement, pour lui, serait la mort (2).

Les formes communes de la religion se complètent par d'autres personnelles : Telle est, par exemple, la prière.

Le culte est une combinaison de religion personnelle et d'art religieux. Il est fait de rites et symboles communs auxquels se prend l'élan de chaque âme. Rien mieux que le culte ne représente l'attitude spirituelle d'une religion, son caractère propre. Aussi ne peut-on songer à le créer ou à le modifier arbitrairement. Une Agende imposée par les pouvoirs publics ne serait pas seulement un attentat aux droits de l'Eglise, mais un non-sens religieux.

*
* *

L'activité « purifiante » a pour objet de diriger le développement de la religion vers sa pure Idée. A qui appartiendra cette direction, et en particulier le droit de distinguer le vrai du faux dans l'objet de la foi? Une Eglise est composée de laïques, qui lui donnent le nombre, l'étendue, la force créatrice ; et de prêtres qui lui assurent l'unité et la continuité. De ces deux éléments également nécessaires,

---

(1) Chr. Eth., 35, § 105-6.
(2) Cf. Chr. Eth., 38, § 112.

aucun ne peut revendiquer d'autorité exclusive. Quelque précieuse que soit l'unité de la foi, au cas où une partie des croyants veut se séparer des autres, il n'appartient à personne de s'y opposer. Cette séparation « est un fait naturel où les individus ne sont pour rien (1) », et dont il faut chercher la cause au principe même de la foi. C'est à la manière dont une doctrine dérive de son principe et aux conséquences qu'elle entraîne, que l'on peut en reconnaître la vérité ou l'erreur. Elle est vraie dans la mesure où elle remonte droit au principe de la religion, et où elle se développe suivant l'esprit qui lui est propre. Elle est vraie aussi dans la mesure où elle « nous élève du sensible au spirituel », et nous rend meilleurs (2).

Enfin, l'activité « étendante » appartient à la religion au même titre qu'à la morale : car la religion est aussi, à sa manière, l'union progressive de la nature avec un principe supérieur. L'extension se fait en profondeur ou en surface. Dans le premier cas, elle a lieu au sein même de la communauté, où les sentiments agissant les uns sur les autres, se renforcent, s'organisent peu à peu et organisent en même temps les fidèles. Quant aux missions extérieures, elles travaillent à une œuvre semblable par d'autres moyens, et, prenant les âmes par le dehors, se servent de l'intuition pour aller au sentiment (3).

*
* *

Telle est, sommairement résumée, l'œuvre ingénieuse, suggestive, souvent profonde, dans laquelle Schleiermacher

(1) Chr. Eth., 40, § 120.
(2) Chr. Eth., 48, § 141.
(3) Cf. Chr. Eth., 75, § 206.

a essayé d'appliquer sa méthode philosophique à un objet qui, alors surtout, semblait devoir y être à jamais réfractaire.

Le défaut de cette œuvre, et ce qui en a paralysé l'action, c'est qu'elle est toute en commencements. On y rencontre une foule de pensées neuves, mais aucune dans cet état d'achèvement qui pouvait seul la rendre féconde. Le principe spéculatif auquel elle se rattache est plus personnel et plus solide qu'autrefois. Mais il n'est encore suffisamment approprié ni à la pensée de l'auteur, ni aux faits auxquels il s'applique. L'Idée, telle que Schleiermacher la conçoit d'après Platon, est presque aussi arbitraire que l'ancienne « intuition » ; et si pour déterminer la valeur d'une Idée religieuse, il pense à en considérer les effets humains, il la juge encore et surtout, de même qu'au temps des Discours, d'après la vie intérieure qu'elle suscite, et l'accord des conséquences qu'elle produit (1).

Il n'en est pas autrement pour la partie positive de la doctrine. Le premier peut-être, Schleiermacher a vu des vérités encore indéterminées, mais importantes : que l'action religieuse se développe suivant des lois naturelles et constantes ; que le dogme et le culte, par exemple, sont aussi loin d'être de pures révélations divines que de simples conventions humaines, et qu'il y a un lien étroit entre l'état des consciences et l'objet de la foi, entre les enseignements du prédicateur et les gestes de l'officiant. Quant à préciser ce rapport, à en déterminer la valeur générale, à le vérifier dans l'histoire, c'est sur quoi l'auteur de l'Ethique chrétienne n'a pas donné autre chose que de rapides indications.

Enfin, quel que soit le désintéressement de l'œuvre, il ne va pas jusqu'à l'abstraire complètement des préoccupations de l'heure présente, et peut-être si l'auteur cherche à y déterminer les lois générales de l'action religieuse, cherche-t-il au moins autant à y décrire ce qui se passe, et

ce qui devrait, à son gré, se passer actuellement dans les Églises protestantes.

En somme, cette œuvre est telle, que mieux que toute autre peut-être, elle nous montre ce que Schleiermacher a voulu et ce qu'il n'a pas pu faire, la borne que cet esprit vigoureux et habile heurte et recule sans cesse, mais qu'il ne peut renverser. Mieux que jamais aussi, on y voit combien il est difficile de porter sa pensée au delà de sa vie, et d'être le philosophe d'une religion dont on est le prêtre.

CHAPITRE IX

Philosophie

I. — Dialectique (1811)

Après avoir pourvu au plus pressé, et montré comment la religion peut se développer dans l'action, Schleiermacher veut montrer comment elle se fonde dans la pensée, et d'abord en établir les principes métaphysiques (1).

Le titre de la nouvelle recherche est significatif. Ce n'est ni la critique de la pensée, telle que l'a instituée Kant, ni la déduction de l'être, telle que l'ont tentée Fichte et Schelling : c'est la construction d'un système où s'ordonnent à la fois les formes de l'être et celles de la pensée. Schleiermacher en a demandé le modèle à Platon, comme s'il jugeait trop étroite la pensée moderne, qui se limite

(1) Ph. W., III, Beil. A de Jonas. L'édit. Halpern (1903), qui réunit les différents textes, se prête mal à une étude historique.

tantôt à la nature, tantôt à l'esprit, et la pensée antique seule capable, par sa liberté et son ampleur, de lui fournir les principes dont il a besoin.

*
* *

Le fondement de cette recherche est le postulat de l'identité de l'être et de la pensée, postulat que toute vie spirituelle suppose, et sans lequel la connaissance serait ombre vaine, l'art et la morale n'auraient point de sens (1). Se pénétrant, être et pensée constituent l'Idée.

Conformément à la loi suivant laquelle l'opposition renaît entière en chacun de ses termes, les deux éléments dont se compose l'Idée, pensée et être, raison et nature, se retrouvent dans toutes nos pensées, comme éléments « formel » et « organique » (2). Suivant que l'un ou l'autre prédomine, on a le concept ou la perception. De leur identité (c'est-à-dire de leur équilibre) résulte l'intuition. Celle-ci est la forme la plus complète de la connaissance, à un moment quelconque de son développement (3). Ainsi

---

(1) Cf. Dial. Vorles., 317, l. 2, et 318, l. 12 : « Exposition garantit représentation. » C'est-à-dire : le seul fait qu'une pensée est exposée implique qu'elle représente l'être.

(2) D'après les notes que Jonas met en tête de A pour remplacer 11 leçons perdues, les éléments de la pensée seraient le formel et le matériel, principes d'unité et de diversité.

Dans le texte, ces éléments sont désignés comme « empirique et formel », 318, l. 14. — « Perception et construction », 319, l. 18. — « Savoir empirique et construction », 324, l. 8. — « Perception et concept », 338, l. 34. — « Sens et raison », 343, l. 8. — « Système organique et raison », 351, l. 18.

(3) Dial., 319, l. 18 : « L'intuition est l'identité de la perception et de la construction. »

Schleiermacher garde sa foi à l'intuition, non plus parce qu'elle suppose un contact avec l'Infini, mais parce que, par la forme heureuse qu'elle donne à notre pensée, elle est pour nous la représentation la plus vive et la plus fidèle de l'être.

Tels sont les éléments de la connaissance. Il faut maintenant déterminer la loi et les degrés de leur composition.

Les perceptions, primitivement isolées, sans ordre, s'unissent en jugements, qui se dissocient en concepts. Ceux-ci assemblés en jugements supérieurs, se dissocient à leur tour en concepts plus complets, jusqu'à ce que l'esprit atteigne sa plus haute unité. A ces formes de la pensée, correspondent les formes de l'être.

L'ensemble de la pensée et de l'être peut être considéré comme constituant un seul développement. Dans l'ordre de la pensée les limites de ce développement sont, d'un côté, la diversité absolue du jugement, où l'idéal et le réel n'ont rien de commun, d'autre part le concept suprême, où ils sont identiques. Dans l'ordre de l'être, les limites sont le chaos et Dieu (1). Dans les deux ordres, la double limite est également transcendante.

Dieu est donc, pour la pensée dialectique, l'idée de l'Unité absolue, schème transcendant que nous construisons par delà l'unité relative du monde. Il n'est possible ni d'aller à Dieu sans passer par le monde, ni en partant du monde d'aller directement jusqu'à Dieu. Tout ce que nous ferons pour mieux connaître le monde nous conduit vers l'idée de Dieu, et cette idée vaudra ce que vaut notre conception du monde (2). Mais cet effort nous donne seulement l'idée schématique et vide d'un principe transcendant,

---

(1) Cf. Dial., 323-325.

(2) Cf. Dial., 322, l. 18.

« Tout ce qu'on dit de plus n'est que pathos, ou immixtion d'éléments religieux (1). »

Au reste, le principe suprême de tout être et de toute pensée n'est pas seulement à la fin et en dehors du savoir : il est aussi impliqué dans le savoir même. Dans toutes nos pensées, « le transcendantal est aussi le formel. » En d'autres termes, l'identité relative de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'être, qui constitue un acte quelconque de connaissance, n'est possible que par leur identité absolue ; notre effort vers le vrai n'a de sens, que parce qu'il est dirigé et garanti par Dieu (2).

*
* *

C'est à ce point du développement dialectique qu'est insérée la vie religieuse. Celle-ci n'a point pour objet de compléter la spéculation et de nous faire connaître Dieu : Ici comme là, Dieu reste inaccessible à la connaissance (3). Mais le sentiment est une autre voie pour nous élever à lui. Il est la conscience immédiate de l'esprit, qui part de nous et s'achève dans l'Infini. Par le savoir, l'homme cherche à se faire une idée de Dieu ; par le sentiment, il le possède.

Le rapport de la pensée dialectique à la vie religieuse, ou de la raison qui nous fait concevoir Dieu à la conscience qui nous le fait vivre, est ainsi toujours plus étroit. Sans doute il importe de préserver la pensée dialectique de toute

---

(1) Dial., 328, l. 24.

(2) Cf. Dial., 320, l. 25. « L'Idée de Dieu est dans celle du savoir. » 322, l. 29 : « Il n'y a de vrai athéisme qu'avec le scepticisme. »

(3) Cf. Dial., 322, l. 23 : « Dieu est incompréhensible, et sa connaissance, la base de toute connaissance. De même du côté du sentiment. »

« immixtion d'éléments religieux », de même que la conscience religieuse de tout mélange d'éléments spéculatifs. Mais l'une et l'autre ont au fond le même objet, et ne sauraient l'atteindre qu'en s'aidant mutuellement. D'une part « nous n'avons pas le concept de l'absolu en tant que » nous ne sommes pas l'Absolu même (1). » En d'autres termes, le concept schématique ne peut recevoir un contenu que dans et par la conscience, dont les progrès assurent et mesurent ceux de l'idée de Dieu. D'autre part, la conscience ne contient l'Absolu qu'en puissance, et cette puissance n'est jamais épuisée : l'âme la plus haute a toujours au-dessus d'elle un idéal qu'elle ne pourra jamais ni réaliser, ni même concevoir. C'est à la raison dialectique qu'il appartient de dégager graduellement cet idéal en critiquant le réel, et d'entretenir ce mécontentement de soi-même, cette inquiétude du plus haut, sans laquelle la vie spirituelle s'éteindrait. C'est ainsi qu'elle libère par degrés la religion de l'anthropomorphisme d'où elle est partie et où elle a toujours une tendance à retourner, pour l'attirer vers des régions toujours plus élevées et plus pures.

*
* *

Tel est le système dont Schleiermacher « avait depuis » longtemps dans l'esprit les grandes masses », et dont, un peu hâtivement, il achève le détail (2).

L'idée directrice n'est plus tout à fait celle des Discours. La Métaphysique n'est plus enfermée dans un Idéalisme

---

(1) Dial., 328, l. 6.
(2) Corr. avec Gass., 94 (11 mai 1811).

qui « tissant de lui-même » la toile fragile de ses pensées, demeure impuissant à atteindre l'Etre, accessible au seul « réalisme supérieur » de la religion. Cette opposition trop vive s'est adoucie, grâce à la vie, à la réflexion et aussi à la haute influence du penseur en qui Schleiermacher a reconnu son maître. Idéaliste comme Platon, l'auteur de la Dialectique est aussi, comme lui, réaliste : non seulement la religion, mais toute vie spirituelle, toute pensée vraie, atteint l'être. L'esprit le maîtrise en le réduisant à ses lois, ou plutôt en s'élevant avec lui aux lois universelles de la raison. Celle-ci est conçue, suivant la belle et profonde doctrine antique, comme l'activité par laquelle tout dans le monde s'ordonne progressivement, en une harmonie toujours plus large et plus haute. Ainsi notre pensée, riche de l'être qu'elle contient, monte par degrés, non plus seulement jusqu'à la totalité du monde, mais jusqu'au seuil de l'Unité suprême, en soi inaccessible, mais où elle pressent que s'achèvent tout être et toute pensée (1).

Il faut noter encore dans la même direction, cette vue hardie, la plus personnelle peut-être de la Dialectique, par laquelle Schleiermacher prétend trouver Dieu dans celles mêmes de nos pensées qui lui paraissent le plus étran-

---

(1) Cf. sur la doctrine métaphysique de la Dialectique :

SIGWART (1857), 280 : « C'est un Kantisme conséquent, qui pousse » l'idéalisme jusqu'au scepticisme, mais y échappe par la volonté de croire.» — 317. « Acosmisme issu de Kant. » — DILTHEY (1870), 107 : « L'*Etre* de Schr est la *chose en soi* de Kant. » — BENDER (1876), 55 : « Accord avec Schelling, mais point de filiation. » 73 : « Schr emprunte au dualisme Kantien les motifs de sa doctrine sur » l'identité de l'être et de la pensée. » — HALPERN (1903), XXII : « Position intermédiaire entre Kant et la philosophie de l'Identité. » — XXXVI : C'est un « Panthéisme néospinoziste critique. »

gères, et faire entrer le « transcendant » comme « formel » au cœur même de la spéculation.

Dans ses grandes lignes, la Dialectique continue, on le voit, les œuvres antérieures. Elle développe la pensée de Schleiermacher suivant ses tendances, et notamment celle qui cherche à réaliser une solidarité organique entre la religion et la spéculation.

Mais la Dialectique ne se contente plus d'affirmer et de décrire ce rapport : elle veut aussi l'exposer et le justifier systématiquement. Malheureusement elle ne paraît pas y réussir. Tout d'abord une bonne partie des pièces qui composent ce système sont empruntées ou factices. Tel est le cas de la théorie qui ramène la connaissance à une combinaison d'éléments « organiques » et « formels ». Par ses caractères généraux cette théorie revient, semble-t-il, à Platon (1); et par quelques-unes de ses applications, celle.

---

(1) Cf. sur l'origine de cette conception :

Sigwart (1857), 274 : « On croit lire la critique de la raison pure : » sans la sensibilité point d'objet, sans l'entendement point de pen- » sée... » — 277 : « C'est la pensée qui fait l'unité et la pluralité déter- » minées. » — Dilthey (1870), 100, a montré à propos des premiers Traités (souverain Bien) que les origines de la doctrine actuelle sont dans Kant. L'intuition fournit l'individuel, le divers, l'entendement met l'ordre. — Bender (1876), 73 : « Sch[r] copie les conclu- » sions de la théorie de la connaissance de Kant. » — Gass (1877) : « Les deux théories de la connaissance de Sch[r] et de Kant sont » semblables. » — Weiss (B.) (1879), 53 : « La doctrine correspond » assez exactement à la dualité établie par Kant entre le sensible » et l'intellectuel. L'un donne les objets, l'autre les pense. » — Wrzecionko (1890), note 7 : « L'organique est indéterminé, c'est » l'intellectuel qui détermine » : (le bloc de marbre et le sculpteur). — Tissot (D.) (1900), 294 sq. : « Sch[r] identifie corps, activité orga- » nique, élément sensible : et esprit, activité spirituelle. Cela ne » parait pas se rapporter à Kant. » — Huber (1901), 171 à propos de la Dial. 1811 : « La théorie de la connaissance part de Kant. Ce qui

par exemple, qui concerne les limites du savoir et l'être transcendant, elle rappelle fortement la *Critique de la Raison pure*. Telle est encore cette construction qui, suivant un schème logique emprunté apparemment à Aristote, ordonne toutes nos pensées en étages alternés de jugements et de concepts (1). Tel est enfin le procédé sommaire qui consiste à adjoindre d'un trait de plume tout un système métaphysique des formes de l'être, au système dialectique des formes de la pensée.

Cette systématisation est exposée à un reproche plus grave encore. On a pu remarquer que toutes les modifications qu'elle apporte aux expositions antérieures de la doctrine ont un même but. Si la spéculation contient

---

» pour l'un est sensibilité et entendement, est pour l'autre activité » organique et intellectuelle. L'une donne la manière, l'autre la » forme. »

Malgré ces autorités, la théorie de la connaissance de Schleiermacher ne paraît pas venir de Kant : 1° Celui-ci oppose l'intuition au concept, non à la raison ; 2° Pour lui intuition et concept s'unissent suivant des lois constantes, et par l'intermédiaire du schématisme imaginatif ; 3° Il n'arrive pas au concept, même schématique, du monde ; 4° Sa théorie du temps et de l'espace, qui commande toute sa doctrine, est radicalement différente de celle de Sch^r. Par tous ces points, au contraire, Sch^r s'accorde avec Platon. On peut instamment comparer les trois théories du temps et de l'espace. Sch^r explique le temps et l'espace non comme des formes *a priori* de l'intuition sensible, ou des intuitions pures *a priori*, mais comme des rapports résultant, ou de la fragmentation de l'être en individus (espace), ou de l'action en moments (335, l. 22, 336, l. 5). L'espace est l'extériorité (Auseinandersein) de l'être : le temps, de l'action. Cette extériorité disparaît à mesure que les oppositions sont surmontées et que les êtres s'élèvent en s'unissant.

Cf. Weiss (B.) (1879), 91 : Remarque que tous les principaux concepts de la Dialectique sont déjà dans les Introductions aux Dialogues de Platon.

(1) Cf. Sigwart (1857), 310 : « Jugement et concept répondent à » la pensée empirique et à la pensée intelligible de Kant. »

l'Absolu comme « formel » et le touche comme « transcendant » ; si le sentiment religieux, qui possède immédiatement Dieu, ne peut le saisir, n'est-ce pas pour faire les deux activités exactement semblables et complémentaires ? Et ce rapport n'est-il pas lui-même imaginé en vue d'appeler et de justifier la collaboration des penseurs et des croyants ? De même, si spéculation et sentiment tendent également, bien que de manières différentes, vers un Dieu inaccessible, n'est-ce pas pour apprendre l'humilité (1) ? Et si pourtant Dieu leur est intimement uni, n'est-ce pas pour leur épargner le découragement d'une vaine recherche ? Tant d'harmonies providentielles, toutes affirmées *a priori*, et qui toutes ont leur fin dans la religion, sont de nature à compromettre la foi dans l'indépendance du système. Sinon dans sa fin, du moins dans plusieurs de ses moyens ; sinon dans l'ensemble, du moins dans plusieurs de ses parties, ce système apparaît comme factice et par suite stérile. Une fois de plus on voit les inconvénients d'une philosophie religieuse qui n'est pas seulement une philosophie.

*
* *

II. — Éthique (1812-1813)

Ayant dégagé ses principes métaphysiques, Schleiermacher va, dans l'Ethique, en étudier l'application aux principales activités spirituelles (2).

---

(1) Cf. Zeller (1875), 206 : « Schr refuse de déterminer Dieu pour » échapper aux contradictions signalées par Kant. » — Halpern (1901), 13 : « C'est le criticisme qui empêche Schr d'arriver à l'absolu. »

(2) Les pages indiquées sont, de 93 à 178 et de 243 à 300, celles de Twesten ; de 179 à 222, celles de Schweizer (Tw. n'en donne qu'un

L'Ethique de 1813 continue celle de 1806. L'Idée y apparaît non plus seulement dans l'unité de sa nature, mais dans la diversité de ses fonctions. Celles-ci se présentent comme action et connaissance, et, d'après l'élément qui y prédomine, comme universelles ou propres. Sous sa forme achevée, la connaissance universelle est intuition ; la connaissance propre du sujet, sentiment.

C'est toujours le sentiment qui est l'organe de la religion. Schleiermacher distingue un sentiment religieux au sens large et au sens étroit. Le premier se trouve dans tous nos plaisirs ou peines « dès qu'on les rapporte à la raison (1) », c'est-à-dire dès que l'on s'efforce de s'en faire une intuition. Celle-ci se forme, comme toujours, en vue de la vie commune. Conception, intuition, communauté ont ainsi une

---

résumé).—Nous réunissons, avec Tw., B (doctrine de la vertu et du devoir) et C (Introd. générale et théorie du Bien) de Schweizer. Celui-ci place B entre 1812 et 1827, sans autre motif, semble-t-il, que certaines différences dans le format et l'écriture des manuscrits (Huber le situe vers ou après 1815). Tw. au contraire fait valoir en faveur de 1813 les raisons suivantes : 1° La date inscrite à la fin de l'Introd. de B (lundi 22 février) coïncide avec l'almanach de 1813 et avec les dates connues du cours de Sch[r] ; 2° les doctrines de B et celles de C sont parfaitement conformes. Nous ajouterons les rapprochements suivants :

C, 103, l. 14, § 163, l. 4 ; B, 187, § 13-14 — C, 117, § 237 ; B, 186, § 10, l. 1 — C, 179, § 1, l. 3 ; B, 257, § 87, l. 3 — C, 179, § 2, l. 3 ; B, 257, § 87, l. 1 — C, 207, § 1, l. 2 ; B, 259, § 104, l. 2 — C, 261, l. 2, § 3-4-9 ; B, 192, § 10, l. 1.

Dans tous ces passages, le texte de B suppose ou développe celui de C, et dans le dernier le rappelle expressément. Enfin on observera que la division en § est la même. Les § suivis d'explications en petit texte n'apparaîtront qu'en 1814, et depuis, Sch[r] ne cessera plus de les employer. Ceci donne encore raison à Twesten, qui sépare de C la théorie des Devoirs (Tw., 223-242) que Schweizer y rattache.

(1) Eth., 119 § 249.

valeur religieuse, en tant qu'elles permettent au sentiment de passer de l'état animal, où sujet et objet sont confondus, à l'état spirituel, où le sujet prend possession de lui-même et de son objet. Leur apparition est le signe d'un effort vers une vie plus haute ; leur absence est immorale, et, par suite, irréligieuse (1).

Le sentiment religieux au sens étroit, est celui qui « répond au dialectique (2) », c'est-à-dire à la pensée du principe suprême. Il tient encore au développement des sentiments naturels, mais il en est « le plus haut degré (3) » et constitue un fait de conscience distinct et spécifique (4).

Tout ceci résulte de prémisses posées récemment, mais selon des tendances anciennes. La différenciation du sentiment religieux résulte de l'unité toujours plus étroite et de l'opposition toujours plus exacte établies par la Dialectique entre la spéculation et le sentiment. Unité comme opposition apparaissent en chacun des deux termes suivant cette loi bien connue, en vertu de laquelle l'opposition naît d'elle-même et se multiplie à mesure que s'affirme et progresse la vie qui l'a portée.

* * *

Même transformation dans les rapports entre la religion et les autres activités de l'esprit.

(1) Cf. Eth., 236, § 9 : « Le passage à la conception est piété. » — 117, § 237 : « La séparation complète du sentiment et de l'intuition » est immorale. »

(2) Eth., 116, § 229, rem. 1.

(3) Eth., 227, § 69.

(4) Pour Huber (101) : Cette partie de la religion est faite « d'abs- » traction sans fondement et étrangère à la réalité. »

La religion et l'effort moral se pénètrent. On ne peut connaître le « contenu rationnel » de la moralité que « de façon transcendantale », c'est-à-dire « comme dialectique et religieuse ». En d'autres termes, la vie morale est implicitement religieuse, et c'est à l'Ethique de le montrer. De même, la religion a en elle un principe « polémique » ou moral, qui la force à chercher une expression toujours plus parfaite de son objet (1) : fin d'ailleurs inaccessible, le sentiment n'étant pas conscience pure du sujet, mais conscience « déterminée » résultant d'une action extérieure sur l'unité du principe intérieur (2). Ainsi, de même que le sentiment moral est aussi religieux, le sentiment religieux est aussi moral ; possession, il est aussi désir ; conscience achevée, il est encore effort vers une conscience supérieure.

*
* *

La morale est surtout rationnelle et universelle ; l'art, naturel et propre. La religion tient à la morale par la raison ; à l'art, par les facultés propres auxquelles elle fait appel : le sentiment, la fantaisie. Seulement, tandis que l'art développe le sentiment selon ses conditions naturelles, ou dans sa « rectitude » la religion le développe selon ses conditions rationnelles ou dans sa « moralité ». La différence n'est d'ailleurs pas aussi grande qu'il le semble, la « rectitude » supposant toujours quelque « éthisation » et la beauté ayant aussi des conditions morales (3). C'est

(1) Cf. Eth., 99, § 146 : Par un « manque de satisfaction. »
(2) Cf. Eth., 112, § 207.
(3) Eth., 168, § 224.

ainsi que l'art et la religion, à mesure qu'ils s'élèvent, se pénètrent. « Le sommet de l'art est religieux (1). »

De même, l'on pourrait dire que le sommet de la religion est esthétique. Le sentiment a besoin d'une exposition commune. Celle-ci ne sera pleinement satisfaisante, que si elle est belle. Or la beauté religieuse a ses caractères distinctifs. Expression d'un sentiment commun, elle doit représenter l'âme commune dans sa « tendance la plus « haute ». Elle sera ainsi à la religion, non un supplément, un luxe, mais un complément, la satisfaction d'un besoin profond. C'est là une conception plus sérieuse et plus sincère que celle des Discours. La religion trouve en elle-même l'art qui l'exprime, au lieu d'attendre ce « frère » inconnu » qui courait le monde à sa recherche.

*
* *

Enfin le sentiment religieux tient étroitement à l'effort du savoir. Tout savoir véritable doit en effet émouvoir la conscience. L'émotion produite en nous par la connaissance de la nature et de ses lois éternelles, s'achève en un sentiment religieux. C'est pourquoi Gœthe appelait ceux qui voulaient trouver Dieu, à le chercher dans les pierres et les plantes. La science a toujours été et sera toujours davantage pour Schleiermacher, l'une des sources principales de la piété.

Quant à la spéculation proprement dite, il convient d'y faire une place à part à l'effort rationnel, qui accompagne, achève et conduit toute connaissance, c'est-à-dire à « la » pensée dialectique de l'Unité suprême. » Il ne faut pas en-

(1) Eth., 166, § 213.

tendre par là seulement la recherche abstraite que nous avons étudiée sous ce nom : mais toute pensée réfléchie, toute certitude consciente de ses conditions, toute religion surtout contient une dialectique implicite et inconsciente, dont l'autre n'est qu'un développement (1).

Ainsi le sentiment religieux n'est pas l'acte aveugle et confus que l'on a pu croire, mais l'œuvre et l'expression d'une raison, qui cherche à retrouver son principe. On peut se rendre compte en particulier de la parenté qui l'unit à la spéculation. Tous deux tendent au même but : « la totalité et l'unité de la raison. » Tous deux s'y portent d'un mouvement semblable, et de même que le sentiment doit, sous peine d'être immoral, s'étendre et s'élever, de même la spéculation serait immorale, si elle s'arrêtait à une sphère déjà atteinte par la vie ; mais elle ne saurait l'être, même dans l'erreur, si elle s'élève à une sphère supérieure (2). Seulement, tandis que la spéculation cherche à atteindre son objet par une voie tout intellectuelle, n'y emploie que le « schématisme de l'identité », et n'en découvre aussi que le schème, le sentiment en atteint l'expression vivante, bien qu'inadéquate, dans la conscience.

Ainsi art, morale, science, spéculation, religion, tout en nous se distingue et se pénètre. La vie spirituelle est un organisme infiniment complexe et délicat, qui suppose une activité incessante. Que cette activité se lasse ou s'arrête, tout se sépare, se dessèche et meurt. Une philosophie religieuse assez subtile pour en retrouver les multiples conditions aura aussi le privilège de la soutenir et de lui conserver, comme l'auteur des Monologues le disait jadis, le don d'une « jeunesse éternelle ».

---

(1) Cf. Eth., 188, § 15 : « Partout dans la vie se présentent des » éléments spéculatifs. » — Cf. 119, § 249 : En face de la pensée dialectique, la religion « pour soi. »

(2) Eth., 189, § 20.

*
* *

III. — Pédagogie (1813-1814)

Une doctrine qui prétend diriger et organiser les âmes doit pouvoir servir à l'éducation des enfants. C'est l'épreuve que tente Schleiermacher avec son premier cours de Pédagogie (1).

La religion comprend, et l'éducation religieuse vise en elle deux éléments : l'un spéculatif, qui est « le principe » intérieur de la vie » l'autre proprement religieux qui est « le dégagement de ce principe pour lui-même (2). »

On remarquera la largeur de ces formules. La « spécu- » lation » religieuse n'est plus limitée à une recherche théorique, mais étendue à toute la « vie » spirituelle, en tant qu'elle se fait et remonte vers son principe. De même le « sentiment » n'est plus seulement un état spécifique et distinct, mais la conscience de tout effort vers une vie supérieure, c'est-à-dire vers Dieu. Une fois de plus, après avoir analysé, Schleiermacher synthétise ; après avoir déterminé les différences de détail, il s'élève à l'ensemble le plus étendu. Peut-être d'ailleurs y a-t-il ici plus qu'un

(1) Nous joindrons le Mst de 1813 et les Aphorismes de la même année (Platz, II-III).

(2) Erziehungslehre, leç. 4e, 659. Cf. leç. 25e, 632.

changement de point de vue. Jusqu'ici limité à l'observation de l'homme adulte et à sa méditation de penseur abstrait, l'auteur de la Pédagogie voit son objet sous un autre jour, dans l'horizon si nouveau et si vaste que lui ouvre l'étude de l'enfant.

*
* *

Sur l'élément spéculatif de la religion, l'éducateur a peu de prise, ne sachant ni quand ni comment cet élément apparaîtra. Mais il peut solliciter cette apparition en présentant les faits « par leur côté contemplatif », c'est-à-dire sous l'aspect le plus favorable à l'éveil de la pensée personnelle et à son effort pour prendre conscience de son principe (1).

L'élément religieux proprement dit peut être défini comme « conscience positive de la relativité de l'opposi- » tion entre une vie individuelle et la totalité (2) »; c'est-à-dire comme tendance de la conscience individuelle à lever progressivement ses limites pour entrer dans des communautés toujours plus larges et y prendre des formes toujours plus hautes, images toujours plus fidèles de l'Absolu. Cette tendance est nécessaire à toute pensée véritable et à toute action. A ce titre, elle est innée, et il n'y aurait nul moyen de la faire naître en celui qui ne l'aurait pas. On

(1) Erzl., leç. 25e, 632. Cf. Eth., Tw. 186, § 9 : « La sagesse du senti- » ment — opposée à l'amour — est contemplative ou imaginative, » et, dans ce dernier cas, créatrice de types d'exposition. »

(2) Erzl., leç. 40e, 659.

ne saurait même (c'était déjà l'avis de l'auteur des Discours), agir directement sur elle. On ne peut que préparer des conditions favorables à son développement.

A considérer les dispositions des enfants, le rapport de la « vie individuelle » qui est la leur, à la « totalité » où on veut les élever, se présente chez eux comme celui de la spontanéité à la réceptivité. Or il n'est pas rare que ce dernier rapport ne soit pas normal, et que l'équilibre manque aux jeunes âmes en qui « trop de réceptivité est paresse, trop de spontanéité peut être vice (1). » Il importera d'assurer d'abord par une culture judicieuse cet équilibre nécessaire à une vie religieuse saine et complète. On tâchera de rendre obéissantes les natures trop spontanées, indépendantes les natures trop soumises. Ainsi, elles pourront, l'heure venue, se développer normalement vers une vie personnelle et libre, où elles rencontreront la religion. Cette méthode est, on le voit, expectative et prudente. C'est peut-être la seule qui ne risque point, par une intervention indiscrète, de fausser, sinon de faire disparaître à tout jamais un développement variable et délicat.

Cependant un moment vient où, le sentiment religieux étant apparu, il a besoin d'une direction. Ici encore, on usera de prudence, en n'enseignant à l'enfant que ce qu'il sait déjà de façon implicite, ce qui lui est « inné ». On partira du sentiment religieux « universel » pour aller ensuite à ses formes particulières. Du Christianisme on enseignera d'abord non pas le détail dogmatique, mais ce qui est « modification déterminée du sentiment humain », c'est-à-dire ce qui est inné à l'enfant, en tant qu'il fait

(1) Erzl., leç. 25e, 632. Cf. leç. 26e, 633. Chez les spontanés « on » tâchera de rapporter à la réceptivité ce qui ne s'y accorde pas. »

partie, soit de l'humanité, soit d'une communauté où le Christianisme vit et pénètre en chaque conscience.

Dans cet enseignement, la leçon aura peu de place : le maître est trop loin de ce qui se passe au fond des jeunes âmes. Ce qu'il pourra le mieux leur apprendre, ce sont les concepts religieux. Il ne le fera d'ailleurs qu'avec une extrême discrétion, prenant pour guide le culte, qui suscite le besoin de ces concepts, évitant de les donner « de but en blanc », et ne perdant pas de vue que les représentations ne sont que des moyens, et que la fin est sentiment (1).

Le vrai, au fond l'unique maître de la religion, sera la communauté pieuse. En effet « le but de toute éducation » est la communication et l'excitation mutuelles, qui peu- » vent avoir lieu, malgré un élément irrationnel de la » conception (2). » Par cet élément irrationnel il ne faut rien entendre qui soit contraire à la raison, ou que la raison ne puisse reconnaître, mais vraisemblablement ces images ou mythes qui se sont formés lors de l'enfance de la religion, et qui se retrouvent à leur place dans la religion de l'enfance. Peu à peu, dans la suite, ces éléments disparaîtront, bien que Schleiermacher n'ait jamais beaucoup attendu des croyances « rationnelles »: autrefois, parce qu'il était romantique, maintenant parce qu'il a l'expérience des âmes. « S'il fallait, écrit-il, exclure de l'Eglise » tous ceux qui ne comprennent pas la religion, il ne » resterait que les spéculatifs, et leur objet serait autre » que celui de l'Eglise (3). »

Ce n'est pas que la raison lui paraisse, dans la religion, inutile ou accessoire. Mais la raison sur laquelle il compte

(1) Erzl., leç. 40e, 659.
(2) Erzl., leç. 40e, 660.
(3) Erzl., leç. 40e, 659.

n'est pas celle qui raisonne, bien qu'il soit sans doute préférable, à son gré, de mettre toute raison en état de raisonner.

Il semble en somme que la doctrine théorique de Schleiermacher ait subi sans dommage l'épreuve difficile qu'elle s'est imposée, et qui est, du reste, toute théorique. L'éducation religieuse comme il l'entend est réglée suivant les principes de sa philosophie, et la phrase suivante, qui la résume, pourrait aussi bien résumer cette philosophie elle-même. « Dans tout ceci l'homme est primitive- » ment universel, et c'est le devoir de l'éducation de l'indi- » vidualiser. A la fin de ses efforts, elle l'institue comme » individu, et c'est son plus haut triomphe (1). »

Cette Pédagogie est d'un théologien et d'un philosophe; mais, en dépit de la généralité de ses principes, elle n'est peut-être point sans valeur pratique. L'âme qu'elle veut former est bien celle dont la génération nouvelle rêve et a besoin : âme diverse et harmonieuse, apte à la science et à l'action, maîtresse d'elle-même et prête à l'oubli de soi, hardie devant l'œuvre à faire, mais respectueuse de l'Idée et humble devant l'Absolu. L'enfant pieux est celui qui obéit à l'ordre de sa mère, comme il suivra plus tard celui de l'Etat et du monde, avec une intelligence ouverte, une volonté ferme, un sentiment profond. C'est, aux yeux de Schleiermacher, la religion, qui assurera le plein développement et l'équilibre de ces facultés. Seul, le Christianisme peut mettre en forme la jeunesse nouvelle.

On pourrait cependant élever des doutes sur certaines parties de ce programme. On pourrait par exemple se de-

---

(1) Erzl., 592. — « Primitivement » et « à la fin », en un sens, non chronologique, mais logique. On ne saurait en effet développer la religion « universelle » dans l'enfant, avant sa religion personnelle.

mander si, en admettant que son idéal d'éducation soit réalisable, les moyens que Schleiermacher indique sont vraiment propres à le réaliser. Pour préparer un enfant à la religion et au Christianisme, il suffit, selon lui, d'équilibrer les facultés actives et passives, d'accorder sa personnalité et sa raison. Certes, on ne contestera point que cette préparation ne soit discrète et prudente, et on ne peut que lui en savoir gré. Visiblement, Schleiermacher a gardé le souvenir de « l'éducation attentatoire » qu'il a lui-même subie, et qu'il sait être au moins inefficace. Au lieu de la dangereuse pression d'un maître, il compte sur la persuasion insensible de la vie commune. Mais outre qu'il serait alors impossible de préparer au Christianisme un enfant qui vivrait en dehors d'une communauté chrétienne, n'y a-t-il pas, même dans les communautés les mieux unies, assez d'éléments étrangers ou hostiles pour qu'un acte d'indépendance ou de révolte soit toujours possible, surtout de la part de ceux qui sont le plus capables d'intelligence et de volonté ? Pour que ce danger ne fût plus à craindre, il faudrait que Christianisme et culture profane fussent entièrement conciliés. Il est vrai que Schleiermacher pense qu'ils le sont. C'est dire que sa pédagogie religieuse, qui contient d'ailleurs des conseils fort sages et dont tout éducateur peut tirer profit, risque de ne pas toujours conduire aussi directement qu'il le croit, au but qu'il se propose.

IV. — Dialectique (1814)

La première rédaction de la Dialectique avait coûté à Schleiermacher « une peine énorme » ; et alors qu'il était déjà engagé dans son cours, il y trouvait encore bien des

« noix à casser ». On a pu voir que même le cours fini, il en a encore laissé quelques-unes. Aussi a-t-il hâte de reprendre et de compléter son premier travail (1).

Le principe de l'identité de l'être et de la pensée, sur lequel repose tout le système, n'est plus donné purement et simplement comme un postulat (2), mais déduit du fait fondamental sur lequel repose toute la vie spirituelle. Etre et pensée nous sont donnés unis dans la conscience de nous-mêmes, et cette unité persiste plus ou moins dans tout le développement de l'esprit. La foi au savoir et à l'action est constamment justifiée et soutenue par la conscience de nous-mêmes qui les accompagne (3).

De même Schleiermacher ouvre en nous une nouvelle route vers Dieu en construisant, en face de la dialectique de la pensée proprement dite, une dialectique de la volonté. Pensée et être s'identifient : dans la connaissance, sous forme de concepts et de jugements ; dans l'action sous forme de lois. De même que, au concept et au jugement les plus hauts répondent, dans l'ordre de l'être, la Force et le Sujet suprêmes, de même à l'idée de la loi la plus haute répond le souverain Législateur (4).

Mais que nous concevions Dieu comme Destin, Providence, ou Législateur, l'idée que nous nous faisions de lui

---

(1) Cette rédaction constitue le texte de l'éd. Jonas.

(2) Cf. sur les principes de la Dialectique :

Weiss (B.) (1879), 14 sq., « Schl. déduit l'être. » — Halpern (1901), 15 : « Dualisme critique. » 18 : « Dieu = idée sans contenu, chose » en soi. » — Halpern (1903), XXV : « L'être doit être donné purement et simplement à l'intelligence. Elle ne pourrait arriver qu'à » ce postulat, qu'ils sont faits l'un pour l'autre. »

(3) Cf. Dial., 53, § 101-2 : « Il nous est donné dans la conscience que » nous sommes pensée et chose pensée, et notre vie est dans » l'accord des deux. »

(4) Cf. Dial., 113, § 183, note ; et 134, § 200-201.

est toujours inadéquate ; tout ce que nous pouvons pour la compléter, c'est de joindre ces diverses déterminations, et, si nous n'allons pas jusqu'à l'Unité absolue, d'occuper les principales voies qui y conduisent (1).

De là résulte un nouvel aspect du rapport entre Dieu et le monde. Toujours inséparables et distincts, ils sont transcendants tous deux, mais à des titres comme à des degrés différents. Le monde est l'unité la plus haute des êtres et des pensées, unité que l'on ne peut atteindre, mais dont on s'approche indéfiniment par les progrès de la connaissance et de l'action (2). Dieu est l'Unité absolue que l'on ne saurait ni atteindre, ni approcher, et dont nous serons toujours séparés par un abîme.

Ces divers changements présentent, semble-t-il, un même caractère. Soit qu'il rattache à la conscience immédiate de nous-mêmes le postulat métaphysique sur lequel tout le système repose, soit qu'il multiplie les liens qui unissent l'âme à Dieu, soit qu'en même temps il conçoive Dieu comme inaccessible à l'âme l'auteur de la Dialectique se montre toujours plus fidele à sa méthode qui unit et oppose ; il marque des distinctions plus nettes au moment même où il dégage mieux l'unité.

Mais d'après la manière dont ce travail est conduit, on peut entrevoir une autre préoccupation encore. Les retouches actuelles paraissent avoir pour objet, soit de suppléer à la spéculation au cas où elle serait impuissante à soutenir le système, soit de limiter ses prétentions au cas où elle voudrait sortir de son rôle et intervenir dans la religion. On dirait que Schleiermacher, en même temps qu'il rapproche du sentiment religieux la pensée spécula-

---

(1) Cf. Dial., 160, § 217, l. 3.

(2) Cf. Dial., 160, § 222 : « Toute l'histoire de notre savoir est une » approximation. »

tive, se défie de cette nouvelle alliée et qu'il veuille prendre toutes ses précautions contre elle.

V. — Éthique (1816)

Cette rédaction de l'Éthique est très incomplète et finit au point où commence notre sujet (1).

La préoccupation dominante paraît être psychologique. On y trouve, par exemple, l'esquisse d'une théorie, où la foi et la révélation seraient ramenées aux lois générales de l'action et de la connaissance. La foi est « la persuasion que la parole d'un homme exprime sa pensée, et que les mêmes pensées répondent aux mêmes paroles. » Son rôle est de « lever les limites personnelles à l'aide de la communauté », et de rendre possible « l'unité de l'activité rationnelle (2). » La révélation est « la reconnaissance du sentiment comme » correspondant et intransportable (3). » Son rôle est d'ou-

---

(1) En tête de Tw. ; forme le texte de Schweizer. — Schw. la rapporte à 1827, Huber à 1823 : nous gardons la date de Tw. En 1816, Sch[r] déclarait à Tw. qu'il laissait inachevée son Ethique (Tw. VI). Le 29 déc., il écrivait à Gass : « J'ai encore revu quelques paragraphes » de l'Ethique. » Cette rédaction, alors interrompue, dut être achevée entre 1822 et 1826. (Cf. Corr., IV, 299 et 356). Pour le fond, l'Ethique est visiblement antérieure à la Glaubenslehre. Cf. par exemple, sur la révélation et la foi : Eth. (Tw.), 64, § 61, et Gl. L. (1821), § 19, l. 2 ; de même Eth. (Tw.), 62, § 57, et Gl. 21. Elle est probablement antérieure aussi à la Psychologie de 1818.

(2) Eth., 62, § 57, éclaircis[t].

(3) Eth., 64, § 61.

vrir une âme à l'intelligence de ce qu'il y a de semblable et pourtant d'irréductible dans une autre âme. Ainsi foi et révélation, avant d'être religieuses, sont humaines. Ou plutôt elles sont déjà, dans toute conscience humaine, ce qui, d'avance, nous incline et nous ouvre à la religion : c'est-à-dire le pressentiment de la Raison souveraine où la communauté des âmes nous conduit, et le respect du mystère qui, même dans leur communauté, sépare les âmes, et dont la vive aperception rend chacune d'elles capable de reconnaître ce qu'il y a de plus haut dans les autres, afin de s'élever jusqu'à elles, au lieu de chercher à les abaisser jusqu'à soi.

VI. — Psychologie 1818

Tout ce qui précède suppose ou implique une psychologie qu'il est temps de dégager et d'exposer dans son ensemble (1).

Ce qui commande tout notre développement psychologique, c'est dans la diversité des faits, l'unité de la volonté qui, tantôt consciente, tantôt inconsciente, nous mène avec la sûreté d'un instinct, vers les sommets de la vie spirituelle (2). Suivant qu'il est empêché ou favorisé, qu'il subit une action ou qu'il l'exerce, ce « vouloir vivre » de

---

(1) Ph. W., VI, Beil. A de George. Sur l'histoire de ce cours, à peu près improvisé, et qui eut pourtant grand succès, v. O. Geyer, 5-6.

(2) Cf. Psych., 151, l. 32 : « La direction de l'âme qui produit l'idée » de la Divinité, est une recherche de la vie qui... ne trouve point » de repos avant l'unité d'une Vie infinie qui produit tout. »

l'esprit suscite dans nos fonctions soit internes, soit externes, des activités tour à tour « réceptives » puis « expansives (1) ».

La forme générale de nos activités réceptives internes est le sentiment, défini comme la « conscience des expres- » sions de la vie favorisées ou empêchées (2) », ou comme la conscience des déterminations de notre vie intérieure.

La loi de cette vie intérieure est que son extension et son élévation sont liées : aussi, à mesure qu'elle surmonte plus d'oppositions et comprend en elle plus d'autres consciences, devient-elle plus haute et plus pure.

Le premier degré où s'élève la conscience individuelle ou animale, est la sympathie, qui naît d'une parité, non de formes, mais d'activités. C'est le premier pas vers l'Unité suprême : « La recherche de l'Humanité est aussi la recherche de Dieu (3). »

A un degré plus haut apparaît le sentiment social. Il consiste à distinguer, dans l'activité élargie par la sympathie, ce qu'il y a de « personnel » et de « commun ». Primitivement, en effet, les individus étaient confondus dans la masse. Puis est venu le règne des passions, où s'opposaient individus et communautés. La société véritable apparaît enfin lorsque, dans la vie commune, les individus prennent conscience de leur vie propre, et inversement.

Bien qu'ayant son siège dans l'individu, la conscience sociale a déjà un autre objet, et atteint une autre région de l'être. A mesure qu'ils s'y élèvent, les individus se détruisent, mais pour se retrouver, non plus limités les

(1) Cf. O. GEYER (1895), 75 : « L'essence de l'âme est une « agilité » » qui en produit les différentes fonctions. » — GASS (1877) : « Tout » vient d'une respiration de l'âme : prendre et donner. »
(2) Psych., 452, l. 16.
(3) Psych., 460, l. 18.

uns par les autres dans l'esclavage commun de la vie animale, mais comme des êtres libres, des exemplaires indépendants d'un même type spirituel. Ainsi, par degrés, l'individu s'élève à la conscience d'espèce. Mais pas plus aujourd'hui qu'au temps des Discours, l'Humanité n'est notre dernier terme. Au delà de l'homme s'étend la Nature. Entre la Nature et l'homme, il reste une opposition qu'il faut surmonter. On ne peut le faire qu'en prenant conscience, dans sa vie propre, de la Vie universelle, et en s'élevant à l'Unité absolue de tout être et de toute pensée (1).

On ne saurait, bien entendu, saisir en elles-mêmes ces transformations : le mystère de la création spirituelle nous demeure toujours impénétrable. Mais on peut du moins en déterminer quelques conditions.

Voici quelques-unes de celles qui intéressent la religion. Unité de la vie spirituelle, le sentiment religieux varie avec les formes et degrés de celle-ci, et, dans une certaine mesure, en dépend. Ainsi, tant que dans la conscience sociale l'individu ne se distingue pas du Tout, la religion est fétichiste. Elle est polythéiste lorsque l'individu et le Tout social se distinguent, mais restent à l'état de conflit. Elle devient monothéiste enfin lorsqu'individu et Tout social réussissent à s'organiser (2).

De même la religion dépend du développement et de l'équilibre des forces personnelles. La piété n'apparaît que lorsque l'individu sait prendre son rang dans la famille et dans l'Etat, « se soumettre » à l'ordre normal. Ce qui lui est le plus contraire, c'est l'« insolence » (ὕβρις) d'une âme qui méconnaît ou qui viole cet ordre (3).

(1) Cf. Psych., 460, l. 10.
(2) Cf. Psych., 460, l. 35.
(3) Psych., 461, l. 3.

Enfin le développement religieux est à la fois effet et cause d'une transformation affective.

Au plus bas degré, le sentiment, tout individuel ou animal, est plaisir ou peine, et à ce titre, essentiellement changeant.

Il n'en est déjà plus de même du sentiment social, où, à l'élément individuel et variable, s'en mêle un autre, plus constant, et qui peut être à la fois plaisir et peine, c'est-à-dire différent de l'un et de l'autre : affectif encore, si on le considère en une conscience individuelle ; mais dans la conscience commune, impersonnel et rationnel (1).

Continuée dans le sentiment esthétique ou « sentiment » de l'intelligence pure (2) », cette évolution s'achève dans le sentiment religieux. Celui-ci est encore affectif, par l'élément individuel dont il ne se sépare point. Mais désormais, pour lui, plaisir et peine sont secondaires, sinon étrangers. « Chercher Dieu, c'est chercher à surmonter » l'opposition du plaisir et de la douleur... Le sentiment » religieux est tout entier adoration, c'est-à-dire oubli du » plaisir et de la douleur, soumission à l'Unité absolue de » la vie (3). » Il est vrai que de là résultent des émotions nouvelles, angoisse, amour, ravissement. Mais Schleiermacher dirait sans doute, comme les mystiques, que ce sont encore là des états inférieurs. A mesure qu'elle se

(1) Cf. Psych., 451, l. 21 : « On conçoit la vie d'autrui en identité » avec la sienne, ce qui est une élévation de la vie... Agréable et » désagréable s'y fondent. »

(2) Psych., 462, l. 28 : « La connaissance reçue dans le senti- » ment. » Il s'agit de la connaissance en tant qu'elle a surmonté les » oppositions et atteint l'idée du monde. »

(3) Psych., 461, l. 16. On remarquera ici déjà l'expression du « sen- » timent de dépendance absolue. » Cf. notes, 211, l. 21 : La piété comme le sublime consiste à « se perdre dans l'Absolu, mais avec » la conscience que toute réaction est pleinement impossible. »

forme, l'âme religieuse s'élève des fluctuations du sentiment vers les hauteurs de la conscience pure, dont les sommets lui sont d'ailleurs inaccessibles.

*
* *

Dans cet exposé l'on a pu reconnaître un ensemble d'idées disséminées dans les ouvrages antérieurs. Le fond ne paraît pas changé depuis les Discours. C'est la même conception très large, qui rapproche dans le développement de la vie intérieure les activités les plus diverses, et y absorbe même celles qui y paraissaient le plus étrangères, comme celles qui constituent et soutiennent les sociétés.

Peut-être cependant faut-il remarquer une indication nouvelle, ou du moins l'importance plus grande prise par une indication déjà ancienne. Au lieu de sentiment, l'auteur de la Psychologie parle ordinairement de « conscience ». Sans doute le sentiment n'est pour lui que la « conscience » déterminée », mais il est visible que son intérêt va à la conscience plutôt qu'à sa détermination, au principe plutôt qu'à la conséquence.

Enfin cet intérêt paraît aller à un objet plus essentiel à l'âme que la conscience même. Il va à cette volonté de l'esprit, à cet instinct spirituel qui secrètement nous domine, et bon gré mal gré nous mène à notre destinée.

On pourrait voir dans cette idée le germe d'une nouvelle philosophie, où la volonté et l'inconscient joueraient un autre rôle. Mais elle est venue trop tard et le système est constitué. Ce n'est d'ailleurs pas un besoin systématique qui l'a introduite, mais une observation plus impar-

tiale et plus exacte des faits religieux, en même temps qu'une recherche plus approfondie de leur source.

*
* *

Nous sommes arrivés ici, semble-t-il, au bout de la doctrine. Elle a atteint d'un côté ses principes spéculatifs, de l'autre ses conséquences pratiques. Schleiermacher peut aller, sans interrompre la suite de ses pensées, depuis les hauteurs de son Idéalisme platonicien, jusqu'aux luttes de l'Union et de l'Agende.

Cette « organisation » de la doctrine lui a valu plus d'un avantage : la spéculation y a pris l'allure ferme et sûre de l'action, et la théorie pratique, quelque chose de la hauteur et de la largeur des vues spéculatives. Schleiermacher y a trouvé aussi la confiance dans son œuvre, et ce courage moral grâce auquel, à l'heure même où de plus en plus l'Eglise actuelle s'éloignait de lui, il a pu entreprendre le plan de l'Eglise future.

Mais si l'organisation de la doctrine est terminée, cela ne veut pas dire qu'elle soit accomplie. On y retrouve au fond les mêmes défauts qui, s'ils peuvent s'atténuer, ne paraissent plus devoir disparaître : le manque de personnalité dans les moyens employés ; la tension et souvent la composition factice du système (1) ; enfin et surtout l'ignorance ou le dédain des faits extérieurs.

---

(1) Cf. SIGWART (1857), 833, l. 4 : « Trois systèmes y sont réunis » dans la Dialectique (par le fil le plus ténu. L'admirable n'est pas » l'originalité (peu de pensées sont propres à Schl.), mais l'architec- » tonique... »

De cette dernière lacune tout au moins, Schleiermacher ne va pas tarder à prendre conscience. Jusqu'ici, fidèle à la conception de sa jeunesse, il a admis que la marque de la vérité d'une doctrine, est surtout son accord avec elle-même. Mais, l'élaboration de sa pensée enfin terminée, il va sentir que cet accord ne suffit pas et qu'une doctrine peut se trouver ruineuse, même lorsqu'elle a réussi à éliminer tout vice interne de construction.

Ce qui excitera en lui le sentiment de cette faiblesse, et en même temps l'effort nécessaire pour la surmonter, ce sont des recherches nouvelles, dont les progrès ne dépassent pas seulement les anciennes, mais menacent d'en renverser les résultats, et de les rendre elles-mêmes inutiles. Bon gré mal gré, il faut se tourner vers cet adversaire inattendu, et user contre lui d'armes pareilles aux siennes. C'est là sans doute un changement de front assez difficile pour un homme qui a derrière lui tant d'années d'efforts persévérants dans la même voie. Mais l'esprit de Schleiermacher est demeuré assez vigoureux et assez souple pour s'y contraindre.

QUATRIÈME PARTIE

ÉLABORATION SCIENTIFIQUE DE LA DOCTRINE

(1821-1834)

CHAPITRE X

L'Œuvre nouvelle

A cinquante-trois ans, avec une doctrine arrêtée et une autorité reconnue, un autre aurait considéré son œuvre comme achevée. Schleiermacher se prépare à reprendre et à renouveler la sienne.

Dans cette nouvelle période, son activité aura un caractère toujours plus purement théorique. Jusqu'ici plus ou moins directement mêlé à l'action, il n'a pas encore pu se délivrer entièrement de certaines préoccupations pratiques. Maintenant isolé des générations nouvelles, dont l'orthodoxie réagit violemment contre le libéralisme de la sienne, il a dû abandonner tout espoir d'agir immédiatement sur

les institutions et les hommes (1); mais, étant de ces idéalistes qui n'admettent point la défaite définitive de ce qu'ils considèrent comme la vérité, il s'est tourné vers l'avenir, avec la conviction que son œuvre nécessaire était désormais de donner à sa pensée la forme la plus exacte et la plus complète possible afin que, son heure venue, elle se trouvât prête à l'action.

Ce qui, à ses yeux, nécessite ce nouvel effort, ce n'est point le grand nombre de malentendus, injures ou objections, que sa doctrine a soulevés. Là où il a été mal compris, il donnera des explications nouvelles. Il ne répondra rien à ceux qui le font tour à tour ou en même temps, naturaliste et supranaturaliste, mystique et athée, panthéiste et cryptocatholique, disciple de Spinoza, de Fichte, de Schelling, conciliateur enfin. Il ne témoignera pas d'émotion à s'entendre présenter au public par un théologien accrédité, comme un « antichrétien », qui écrit « pour ceux qui ont » rompu avec leur conscience (2). » Enfin il exposera simplement sa pensée au lieu de la défendre, ayant appris par une longue expérience que tout ce que les adversaires peuvent dire n'instruit habituellement personne ; et estimant « qu'une polémique philosophique est un non- » sens (3). »

Ce qui inquiète à cette heure Schleiermacher, ce n'est

---

(1) Cf. Corr., IV, à Blanc (26 mars 1821) : Il est de plus « effrayé de » la masse de petitesse, bassesse et ignorance qui se révèle à toute » occasion dans le clergé. »

(2) Il s'agit de Delbrück. Cf. Corr., IV, à Groos (22 sept. 1826). Mais on peut lire (Corr., IV, 380, 22 août 1827), la réponse de Schleiermacher au même théologien lui annonçant qu'il publiait contre lui une brochure. On connaîtra ainsi son ironie froide et tranchante, reste de l'« archidiablerie » qui avait tant fait redouter autrefois ses compte-rendus de l'Athenaeum.

(3) Corr., IV, à Lucke (5 janvier 1821).

pas davantage un sentiment de l'insuffisance ou de la faiblesse de son œuvre. Jamais, au contraire, il n'a été plus sûr de « faire ce pourquoi il est fait » ni « plus content de marcher dans la voie qu'il s'est tracée (1). » Tout ce qui lui a été opposé n'a servi qu'à « lui faire mieux comprendre en » quoi il s'éloigne de certains penseurs, desquels on le rap- » proche, et se rapproche de certains autres » que l'on croit et qui se croient eux-mêmes le plus éloignés de lui ; enfin qu'il y a dans sa doctrine un fond de vérité contre lequel rien ne peut désormais prévaloir.

*
* *

Telle paraît être la conclusion qui se dégage, dans l'esprit de Schleiermacher, de sa lutte avec le plus constant et le plus redoutable de ses adversaires : Hegel.

Il serait difficile de trouver deux penseurs plus différents que ces deux-ci. L'un est un observateur et un analyste qui, même lorsqu'il s'élève à la spéculation, ne se libère jamais complètement du réel. L'autre est un métaphysicien, qui part de l'observation pour l'absorber dans son système, et qui reconstruit *a priori* l'histoire du monde, non sans « loucher parfois », comme le dit Schleiermacher, « du côté du réel ». Pour l'un, le fait religieux est indépendant, irréductible, inépuisable : Là doit commencer et finir la philosophie de la religion. Pour l'autre, le

---

(1) Corr., II, 455 sq., à Reichel (3 avril 1832).

fait religieux n'est que l'expression, le symbole de l'Idée. De même et par suite, tandis qu'au gré de Schleiermacher les systèmes philosophiques sont extérieurs à la religion et restent sans grande influence sur sa destinée, pour Hegel, la religion n'est qu'un moment dans le développement de la philosophie : elle est « la spéculation comme fait de » conscience », « comme remplie de façon concrète (1). » Enfin, tandis que Schleiermacher donne pour but à la philosophie religieuse de connaître la religion, afin de la contrôler et la diriger, Hegel veut qu'elle dégage de la conscience religieuse son « contenu spéculatif » afin de « transformer la religion en pensée (2). »

Telle est l'opposition qui a préparé entre les deux penseurs une polémique d'autant plus retentissante, qu'elle avait des échos jusqu'au fond de l'Eglise. Schleiermacher y a gardé une attitude passive, se contentant de répondre aux attaques par des allusions, et, au fond, n'accordant pas à cette querelle l'importance qu'elle méritait, car elle ne devait pas être sans influence sur le public, ni peut-être sur lui-même.

On peut, dans cette polémique, laisser de côté les personnalités et les malentendus (3). Quant au fond de la

---

(1) Hegel, Rel. Phil., 24.

(2) Hegel, Rel. Phil., 25.

(3) Ainsi Hegel fit appel plus d'une fois à l'orthodoxie pour combattre une théologie destructive des dogmes. Cf. Rel. Phil., 39, 40, 115.

Quant à la doctrine du sentiment, diverses objections que lui adresse Hegel montrent qu'il est resté à son point de vue de 1802. — 126-7 : Le sentiment « peut avoir les contenus les plus di- » vers, le plus noble et le plus bas, le plus vrai et le plus faux, la » fleur la plus royale et la mauvaise herbe qui pullule : non seule- » ment le réel, mais l'imaginaire, le mensonger, le mauvais. » — 129 : « Qui n'a pas de raison fait appel au sentiment : il n'y a qu'à le » laisser là. Une théologie qui se borne à décrire le sentiment

question, il semble bien que l'histoire ait jugé, en condamnant les deux systèmes. Mais tandis que de celui de Hegel, il ne reste guère, semble-t-il, que des ruines, de la base que Schleiermacher a donnée au sien et qui est faite en partie d'expérience, certains fragments subsistent, qui peuvent être utilisés pour des recherches nouvelles.

Cependant, il n'est pas sûr que les idées de Hegel n'aient point laissé de trace dans la doctrine même de Schleiermacher, ni influé sur son développement ultérieur. Schleiermacher avait, on l'a vu, de plus en plus émancipé la religion, se contentant de lui imposer la tutelle de la raison dialectique, tutelle si haute, qu'elle lui laissait en somme toute liberté. Ainsi livrées à elles-mêmes, sans autre guide que le sentiment, la religion et la théologie risquaient de se faire de plus en plus incertaines et fuyantes. Un jour devait venir où il serait difficile d'obtenir de l'un des successeurs de Schleiermacher une réponse un peu nette à des questions comme celle-ci : Croyez-vous à la divinité du Christ ? A sa résurrection ? A ses miracles ? Il faut bien avouer que le principe de cette ambiguité est bien dans Schleiermacher lui-même. Aussi n'était-il pas inutile d'avoir, en présence d'une doctrine vivante sans doute et puisée aux sources, mais trop souple et trop difficile à saisir, une autre doctrine qui la forçât à fixer son

---

» reste dans l'empirisme, l'histoire, et les contingences de cet » ordre, et n'a rien à faire avec des pensées ayant un contenu. »

On connaît enfin la célèbre boutade au sujet du sentiment de dépendance absolue : « Si la religion dans l'homme se fonde uni- » quement sur le sentiment, et n'a d'autre destination que d'être le » sentiment de sa dépendance, le chien serait le meilleur chrétien, » car il porte en lui ce sentiment au plus au point, et l'exerce avec » toute distinction. Il a de plus le sentiment de sa délivrance, quand » sa faim est apaisée par un os » Préf. à la Rel. phil. de Hinrichs).

contenu intellectuel, à déterminer ce qui s'impose à la croyance, enfin à ôter les « doubles sens » et à « fermer les » portes de derrière (1). » Il n'est pas impossible que, par sa seule présence, la doctrine de Hegel ait rendu ce service à celle de son adversaire.

Elle lui en a, semble-t-il, rendu d'autres encore. On sait que la pensée de Schleiermacher s'est toujours ressentie du milieu où elle s'est formée et qu'elle a toujours gardé du Romantisme une certaine subjectivité inconsistante. Sans doute la religion, telle qu'il la conçoit, est préparée par une activité rationnelle, mais elle est ensuite déterminée et achevée par la fantaisie. C'est, par exemple, la fantaisie qui nous donne Dieu et l'immortalité de l'âme. Faut-il les prendre tels qu'elle nous les donne ? Oui, si cela est profitable à la vie intérieure, à sa force, à sa beauté. Mais cette attitude, bonne pour un artiste, ne contente pas un croyant. Aussi la doctrine est-elle continuellement mêlée de critique et gênée de scrupules. Les fidèles ont raison d'admettre un Dieu personnel, et pourtant la raison y répugne. Il est légitime de faire de ce Dieu un créateur, un législateur, un juge, et pourtant tout cela est de quelque manière anthropomorphique. Cette attitude incertaine irritait Hegel et blessait en lui, sinon sa foi, du moins les habitudes dogmatiques de sa pensée. A ses yeux, une telle théologie est incapable de délivrer l'esprit de lui-même et de l'élever au-dessus de sa finité, en un élan vigoureux et sincère. C'est un effort impuissant, un mouvement stérile. « Je m'élance en avant, vers un être supé- » rieur, dans la conscience de ma faute. Je reviens en » arrière, en moi-même, car ce désir, cette émotion ne sont » que moi. En avant, conscience de ma faute ! En arrière, » conscience de ma bonté ! » Ceci est une caricature, mais

---

(1) Hegel, Rel. Phil., I, I. 1.

non sans ressemblance. On peut croire en tout cas qu'elle n'a pas été sans effet.

Dans tout ce qui précède, Hegel complète Schleiermacher dans le sens de Schleiermacher lui-même, c'est-à-dire par un retour au fait, à la vérité des consciences. Mais on peut se demander si Hegel ne peut aussi compléter son adversaire dans son sens à lui, et si, en admettant que son système soit mort, rien n'est resté vivant de l'idée qu'il représente.

Cette idée est que toute notre vie spirituelle, si mystérieuse qu'elle soit, est finalement soumise à la raison et réductible à des concepts rationnels. Sans doute cette réduction ne peut être faite par une simple opération logique. Le rôle de Schleiermacher et le service qu'il a rendu à la philosophie religieuse, a été justement de protester au nom d'une réalité complexe et profonde, contre une spéculation qui prétendait l'interpréter sans avoir besoin de l'étudier, qui, pour l'expliquer, commençait par la méconnaître. Mais, pour avoir ainsi échappé à une spéculation hâtive et mal informée, la religion ne s'est pas mise au-dessus de toute recherche spéculative. Sans doute Schleiermacher a tenté de limiter méthodiquement cette recherche, en montrant que l'unité de l'esprit est celle d'une organisation vivante, et ne saurait être celle d'un système abstrait. Sans doute, il a interdit à la spéculation de pénétrer dans le domaine de la conscience religieuse, lui permettant seulement de marquer la place de la religion dans l'ensemble du développement spirituel. Mais cette dernière satisfaction ne pouvait définitivement contenter une pensée qui ne saurait considérer comme inaccessible aucune partie du réel, et qui, si la logique ordinaire est incapable d'y atteindre, est prête au besoin à faire appel à une logique supérieure, où elle admettra même la contradiction. Ainsi la spéculation que n'avait pu arrêter la critique de Kant, ne devait pas s'arrêter davantage devant l'analyse

de Schleiermacher. Et qu'elle ait ou non réussi à résoudre les problèmes affirmés insolubles par son adversaire, la philosophie de Hegel a tout au moins servi à montrer que ces problèmes se posent encore.

Au reste, Schleiermacher semble avoir vu seulement la faiblesse de son rival, et en avoir pris une conscience d'autant plus nette de sa propre force. De plus en plus, il se tournera vers la seule conscience commune (1), se refusera à chercher un accord entre elle et la spéculation, et, au nom de la théologie, priera les métaphysiciens de rester chez eux.

---

(1) Cf. Th. W., II, Sendschreiben an Lücke, I, 587-8 : « Que serait » notre Eglise, si le Christ vivant n'avait jeté de si profondes raci- » nes dans le peuple, qui n'est ni spéculatif ni philosophe, et dont » la piété est si loin de reposer sur la pensée, que c'est dans la » piété que peu à peu il apprend à penser. Je suis persuadé que » notre piété et celle du peuple ne sont pas différentes... Ils pré- » tendent surtout instruire, révéler au peuple un système d'idées. » Pour nous, il nous suffit de décrire l'expérience intérieure com- » mune. »

Cf. Red., 1821, notes, 134, l. 10 : « Maintenant, pour beaucoup de » théologiens, la religion est le savoir suprême, et identique, non » seulement par la dignité, mais par la forme même, avec la spécu- » lation métaphysique : de sorte qu'elle serait elle-même la spécu- » lation la plus réussie, et que toute spéculation qui n'arriverait » pas au même résultat, qui, par exemple, ne pourrait déduire la » Trinité, serait manquée... S'il plait à un philosophe comme tel » de démontrer la Trinité dans l'Etre suprême, il le peut, à ses ris- » ques et périls. Mais, pour ma part, j'affirme que ce n'est point là » notre Trinité chrétienne, et, qu'étant spéculative, cette idée a » certainement son origine ailleurs dans l'âme. Je ne saurais tenir » la religion pour le savoir suprême, ni, par suite, pour aucun » savoir. »

On peut enfin rapprocher la devise de la Gl. L.: « Credo ut intel- » ligam... qui non expertus fuerit, non intelliget. »

*
* *

Si Schleiermacher était, à tort ou à raison, rassuré du côté de la philosophie, il n'en était pas de même au sujet d'autres recherches : l'histoire, l'exégèse, l'herméneutique, et en général les sciences religieuses, dont il connaissait d'autant mieux la valeur et la portée, que, depuis nombre d'années, il en pratiquait lui-même quelques-unes. Le public savait, et il savait sans doute aussi, ne fût-ce que par le nombre de ses auditeurs à ses divers cours, que cette partie de son œuvre, en apparence la plus modeste, primait en réalité les autres. Tandis qu'ailleurs il édifiait une philosophie toute personnelle, il reprenait ici l'œuvre scientifique du siècle passé, et contribuait à des recherches qui, grâce à des méthodes toujours plus exactes et plus efficaces, préparaient des résultats dont pourrait dépendre à l'avenir la philosophie religieuse, sinon la religion elle-même.

Il se pouvait en effet, et c'était l'avis de beaucoup, que ces recherches fussent pour la religion le danger le plus redoutable. Le XVIIIe siecle n'avait attaqué de la foi que certaines parties traditionnelles, « ouvrages extérieurs » où l'on ne pensait plus devoir se laisser « bloquer » (1). Mais

---

1 Sendschr. II, 613 : « Nous devons renoncer à nous servir » de bien des choses que l'on s'est accoutumé à regarder comme » essentielles au Christianisme. Comment résister à la contrainte » d'une conception du monde faite de combinaisons scientifiques » auxquelles nul ne peut se soustraire ? Vous, jeunes gens, que

voici que la critique, armée de forces et d'ambitions nouvelles, menaçait le centre et le cœur même de la religion. Schleiermacher voyait, avec une netteté admirable, venir le jour où les textes les plus sacrés allaient être soumis à un examen sévère, d'où résulterait peut-être la nécessité de transformer la base même de la foi. Sans doute le témoignage que ces textes apportent n'admettra jamais, en dernier ressort, d'autre juge que la conscience, et le sentiment qu'ils révèlent restera pour elle aussi haut et aussi pur. Mais les âmes, même croyantes, sont mal disposées à admettre un témoignage quand elles doutent du témoin, et, à supposer même que rien n'y fût changé au fond, le Christianisme ne pourrait manquer d'être affaibli, le jour où l'on cesserait de croire à l'authenticité de ses sources.

Aussi était-il urgent, non pas de s'opposer aux progrès de la critique et de la science, tentative impossible, et au fond irréligieuse, mais au contraire de les faire siens et d'y travailler de toutes ses forces. Croyant fermement au Christ, Schleiermacher pense que l'intérêt supérieur de sa religion, uni cette fois encore à celui de la culture, demande que le vrai y soit séparé du faux, et les textes et faits authentiques, des traditions douteuses et des légendes. Prendre les devants dans ces recherches était à ses yeux le parti le plus habile, car il était à craindre que, laissée à d'autres, la découverte de l'erreur n'inclinât les âmes à douter même de la vérité. Surtout ce parti était le plus digne de la religion. Quelle que fût la crise par où il lui faudrait passer, elle ne pouvait redouter de devenir plus

---

» ferez-vous ? Vous laisserez-vous enfermer dans ces ouvrages » extérieurs, et bloquer par la science ? Il faut penser à l'avenir » prochain, à se débarrasser de l'accessoire, de ce qui repose » sur des hypothèses qui ne tiennent plus, dans l'espoir de conser- » ver l'essentiel. »

consciente et plus rationnelle. Schleiermacher comptait préparer à ses successeurs une foi qui ne reposât point pour un temps sur des illusions réputées salutaires, mais qui fût à jamais établie sur la vérité.

Pour fonder cette œuvre nouvelle, ce n'était pas seulement sur la science qu'il comptait. Plus que jamais en effet, à cette heure où maint détail de la religion risquait de manquer, il importait d'en assurer l'ensemble, et on ne le pouvait qu'à l'aide de la philosophie religieuse. Seulement cette philosophie devait elle-même reposer sur la science. D'où la nécessité de réviser ce qui en avait été fait jusque-là. Toutes les modifications que Schleiermacher va apporter à sa doctrine, tendront à lui donner la valeur scientifique qui lui est désormais nécessaire, soit qu'il la rapproche encore des faits, soit qu'il en unisse plus étroitement les différentes parties, soit enfin qu'il en donne des formules plus précises.

CHAPITRE XI

La Doctrine de la Foi (1821)

Depuis longtemps enseignée, propagée, discutée, la Dogmatique de Schleiermacher n'avait pas encore été exposée hors de l'Ecole. Enfin comme impatient d'en décider le sort, il la donna au public en un moment de pleine réaction, et sous la forme la plus hardiment personnelle.

Il attachait quelque importance à ce titre de *Doctrine de la Foi*, qui remplaçait celui de la Dogmatique traditionnelle (1). Ce titre annonçait une recherche plus large, qui ne se limitait plus à l'exposition et l'explication pure et simple des dogmes, mais qui s'efforçait d'aller aussi loin que la foi elle-même, dont elle voulait retrouver les sources au fond de l'âme.

De là le plan, dont la nouveauté allait faire de ce traité de théologie « une sorte de monstre entre ses pareils. » Sui-

(1) Gl. L., 2e éd. (1830). Introd., I, § 1.

vant le programme tracé quelque dix ans auparavant pour l'ensemble des études théologiques (1), Schleiermacher divise son ouvrage en deux parties : L'étude proprement dite des Dogmes y est précédée d'une Introduction philosophique.

*
* *

Cette Introduction a pour objet d'élever la pensée « au-dessus » du Christianisme (2), à un point de vue d'où elle puisse le « comprendre », c'est-à-dire apercevoir le principe d'où il dérive, le milieu psychologique où il s'est formé, sa direction, ses limites.

De ce point de vue, le Christianisme apparaît comme une religion entre beaucoup d'autres, et on l'étudiera comme un développement particulier de la religion en général. Il est d'ailleurs bien entendu que cette religion élémentaire n'est pas distincte des religions, et qu'elle est au Christianisme par exemple ce que la cellule est au vivant. Telle était déjà, l'on s'en souvient, la doctrine des Discours.

Cette doctrine se dégage ici avec une netteté et une force nouvelles. Si en effet Schleiermacher recourt à la réflexion philosophique, ce n'est plus seulement en vue d'une initia-

---

(1) *Courte exposition des études théologiques* (1811). L'arbre théologique comprend : la théologie philosophique (les racines) ; historique (le tronc) ; pratique (la couronne).

(2) Kurze Darst., I, § 1, p. 12.

tion plus ou moins exotérique des profanes à une religion méconnue ou ignorée : c'est pour faire reposer sur le résultat de cette recherche tout le trésor dogmatique de l'Eglise, et pour le présenter ainsi à l'Eglise elle-même. Il est vrai qu'il prétend ne faire dépendre de sa philosophie religieuse ni sa religion ni sa Dogmatique. A l'en croire, celle-ci ne contient pas « un grain de philosophie », mais n'est que la description systématisée de la foi vivante en une communauté chrétienne. Mais ce que cette philosophie religieuse prépare et contient, c'est notre aptitude à faire ou à comprendre une Dogmatique. Elle seule nous rend capable de discerner les éléments de la foi, d'en reconnaître l'ordre, la valeur. Sans elle nous pouvons vivre la religion, mais elle seule nous rend capable de la penser.

Enfin, conformément à ce qui a été entrevu dès le début de cette étude, la philosophie, qui en un sens sert de base à la Dogmatique, lui donne aussi sa direction. Car, bien que les dogmes ne viennent point de la raison, ils ne doivent rien contenir qui lui soit contraire. Par là non seulement la doctrine traditionnelle, mais aussi celle de Schleiermacher, seront modifiées plus profondément qu'il ne le pense. Sans doute il avait des raisons pour faire appel à cet auxiliaire, et peut-être ne pouvait-il point l'éviter. Mais il trouvera peut-être des difficultés à lui mesurer son rôle. Plus d'un théologien estimera même que par cet acte de téméraire confiance, il a lui-même introduit l'ennemi dans la place (1).

Ce n'est pas cependant que cet ennemi le laisse sans méfiance, mais à tort ou à raison, c'est au dehors qu'il croit le voir. Malgré la haute indépendance de son œuvre, un adversaire y est toujours présent : le théologien spéculatif.

---

(1) FRANK (1895), 88, croit qu'il « sacrifie l'indépendance de la théo- » logie en faveur de la philosophie ? »

celui qui, à l'exemple de Hegel, prétend déduire les dogmes religieux d'une métaphysique. Non qu'un tel adversaire soit vraiment très redoutable. Les systèmes passent avec leurs auteurs et la théologie reste, avec la communauté où elle a ses racines (1). Mais cette erreur n'est pas inoffensive, et elle vaut d'être combattue.

L'essentiel est de déterminer les rapports de la théologie et de la philosophie spéculative. Ce sont deux recherches d'un même objet. Entre elles, point de commune mesure, et c'est un non-sens que de dire : « vrai en philosophie, faux en théologie (2). » Au fond la théologie est indifférente aux philosophies qu'on lui propose. Elle accepte toutes celles qui ne nient point ses affirmations fondamentales : la distinction du bien et du mal, de Dieu et du monde (3).

Pourtant les deux recherches se touchent en un point : s'il n'appartient pas à la philosophie de dire ce qu'est la religion, elle peut cependant nous apprendre comment elle se produit. Tel est l'objet de cette « théologie philosophi- » que », qui coïncide en grande partie avec ce que nous nommons philosophie religieuse.

Celle-ci devra être « scientifique » par sa méthode (4). Bien que Schleiermacher ne le dise point, on peut dès

---

(1) Cf. Gl. L., § 31, 4.

(2) Gl. L., § 2, 1.

(3) Gl. L., § 31, 3. C'est là le « minimum exigible », avec quoi « la » révélation et la délivrance sont possibles. » — La 2e éd. (§ 28) ajoutera : « du spirituel et du sensible. »

(4) Cf. Gl. L., § 6 : « Pour atteindre l'objet de cet ouvrage, qui est » de trouver l'essence de la piété chrétienne, on ne peut se fier ni » aux écrits confessionnaux, ni aux autorités, ni au nombre, ni à » son sentiment personnel, mais seulement à une méthode scienti- » fique. »

maintenant prévoir, et l'on saura bientôt à quelles conditions. Ce sera sans doute d'abord en étudiant de plus près son objet, le fait religieux. Ce sera aussi en tirant de cette étude l'interprétation la plus rationnelle, le système le mieux lié. Le mot « science » n'a point en effet jusqu'ici et il n'est point probable qu'il ait jamais pour Schleiermacher le sens spécial que nous lui donnons aujourd'hui. Il l'entendait encore comme ceux de sa génération, comme Schelling et Fichte, au sens d'un savoir complet, achevé, où la raison trouve toute satisfaction, en allant des premiers principes aux dernières conséquences.

*
* *

Schleiermacher va d'abord appliquer cette méthode à l'étude du fait religieux par excellence : la piété.

Il l'avait définie jusqu'ici comme une « détermination », il ajoute maintenant : « et une tendance » du sentiment (1). Cette définition comprend non plus seulement des faits conscients, mais des virtualités, des aspirations obscures, et cette sorte de volonté inconsciente ou d'instinct spirituel, que la Psychologie avait déjà signalée dans les diverses activités de l'âme. Ainsi, de plus en plus, Schleiermacher cherche à saisir la religion en ses actes profonds et aussi près que possible de leur source.

En même temps Schleiermacher s'efforce de déterminer plus exactement la forme de la piété. Pour la première fois il

(1) Gl. L., § 8.

la décrit comme un « sentiment de dépendance absolue (1). »

Cette formule célèbre, tant de fois attaquée et défendue, a surtout besoin d'être expliquée. Rien dans le monde ne nous domine absolument, sans réaction possible, pas même le monde lui-même. Aussi, de ce côté, notre dépendance est-elle toujours relative. C'est seulement envers Dieu qu'elle est absolue. Le sentiment que nous en avons est singulier, et s'il peut être comparé, il ne peut être confondu avec aucun autre.

Quant à la dépendance dont il s'agit, elle ne doit pas être entendue en un sens pratique, et ne signifie point servitude, non plus d'ailleurs que liberté. La liberté existe, d'après Schleiermacher, là où force et phénomène, agent et action sont dans le même être ; la nécessité, là où ils sont en des êtres différents. Ainsi la nécessité est la loi de la matière brute ; la liberté, celle de la vie et de la pensée. Mais cette distinction est plus superficielle que profonde. Liberté et nécessité, opposées pour celui qui ne voit qu'un côté des êtres, sont identiques pour celui qui s'élève à la pensée de l'ordre universel, où chaque être dépend de lui-même et du Tout. Ainsi le sentiment de dépendance absolue, qui implique la conscience de cet ordre, ne s'oppose pas plus à la liberté qu'à la nécessité. Il les domine l'une et l'autre et les efface (2).

Dès lors, ce sentiment n'est point, comme on pourrait le croire, propre aux consciences faibles ou inertes, mais se trouve au contraire au plus haut degré chez les plus actives et les plus fortes. On a vu qu'une âme n'atteint son unité intérieure et ne découvre son être profond, qu'à la condi-

---

(1) Gl. L., § 9.

(2) Gl. L., § 63. Zus. « Le sentiment de dépendance reste le même » entre liberté et mécanisme, naturel et surnaturel, bien et mal. »

tion de penser et de vouloir autant qu'il est en elle. Du même coup et aux mêmes conditions, elle parvient à la piété. Cette forme « sthénique » de la piété est caractéristique de Schleiermacher et de sa doctrine. On lui a reproché le peu de place qu'il donne dans sa doctrine au sentiment de la faute (1). C'est que, pour lui, ni les élans, ni les progrès continus de la piété ne sont les effets d'une conscience tourmentée ou affaiblie : ils résultent au contraire d'un déploiement tranquille d'activité, accompagné d'un sentiment de force joyeuse.

La dépendance absolue de l'âme religieuse n'est pas non plus, ou du moins n'est pas spécialement d'ordre théorique ou métaphysique, et telle, par exemple, que l'aurait conçue Spinoza. Une telle dépendance serait en effet incompatible avec l'existence même d'êtres propres et personnels, et l'on sait combien Schleiermacher est loin de vouloir sacrifier cette existence, immédiatement supposée par l'expérience religieuse elle-même.

Ainsi le sentiment religieux ne rentre dans aucune des catégories de la vie mentale. L'acte qui le réalise s'élève au-dessus de toutes les divisions ou oppositions de nos activités, et unit notre être entier, non seulement à lui-même, mais encore à l'être supérieur où il s'achève. Le sentiment de dépendance absolue est la forme que prend la conscience immédiate d'un être fini, dans son rapport avec l'Etre infini auquel il est incomparablement inégal, mais en même temps identique. C'est la révélation d'un ordre où nous devons être pleinement et librement nous-mêmes, mais où nous ne saurions rien penser ni faire qui ne soit en Dieu et par Dieu.

Unique par sa condition, le sentiment religieux l'est aussi par ses caractères. Tandis que tous les autres senti-

(1) Cf. Frank, 107 sq.

ments sont individuels, il est identique dans toutes les consciences. Ce qui varie et lui donne l'apparence de varier, c'est la conscience sensible qui l'accompagne et le relie au reste de notre vie intérieure. En lui-même, il faut le considérer comme inné, constant et inaltérable, de même que son objet (1).

On sera sans doute surpris de cette affirmation *a priori* d'une identité fondamentale, dans un sentiment qui paraît être variable entre tous. On peut y voir l'effet d'une préoccupation systématique qui tend à effacer l'effet devant la cause, et la variété des consciences finies en présence de l'Être infini qui les détermine. On peut encore y reconnaître la trace d'une conception abstraite, pour laquelle la raison serait purement « universelle », et indépendante de toute variation personnelle.

Quoi qu'il en soit, si elle est en harmonie avec le reste de la doctrine, il n'est pas sûr que la formule actuelle soit entièrement d'accord avec les faits. Est-il exact qu'il n'y ait qu'un même sentiment de dépendance à tous moments et dans toutes les âmes ? La piété se réduit-elle toujours à ce sentiment ? Nul doute que, s'il eût été un peu moins attentif au système et un peu plus à la réalité des consciences, du moins des consciences différentes de la sienne, Schleiermacher aurait sans doute reconnu que sa formule est trop étroite pour en rendre compte (2).

---

1. Cf. Gl. L., § 10, 1 : « Dieu ne peut être donné par moments : un » effet temporaire supposerait une cause temporaire. Le sentiment » religieux doit nous être inné, vivre toujours avec nous, bien qu'il » apparaisse seulement par moments. » — Cf. § 37 : « Le sentiment » de dépendance est un élément essentiel de la vie, le même dans » toute conscience développée. »

2. Cf. le résultat d'une enquête de STARBUCK (Psych. of Rel., 332) sur les formes du sentiment religieux chez les adultes (hommes) : Dépendance : 36 o/o ; Adoration : 37 o/o ; Union avec Dieu : 29 o/o ; Foi : 23 o/o ; Béatitude : 13 o/o.

C'est pourtant, semble-t-il, le souci de l'observation, qui explique l'apparition de cette nouvelle formule. Elle était en germe dans les écrits précédents (1), mais pas plus que celles-ci, par exemple : conscience de l'ordre universel, ou de l'unité suprême, union avec Dieu, etc. Si Schleiermacher l'a préférée, c'est vraisemblablement en raison de ce qui se passe dans les consciences chrétiennes, en particulier chez les Protestants et les Moraves. Pour s'expliquer le sentiment de dépendance absolue, il n'est peut-être pas nécessaire de remonter à Calvin et à son enseignement de la prédestination et de la grâce ; mais il n'est sans doute pas inutile de se rappeler la doctrine de Spangenberg, d'après qui, sans Dieu, l'homme ne peut rien, pas même reconnaître son néant (2).

---

(1) Non seulement dans la Psychologie de 1818, mais déjà dans les Discours, 1re éd. Cf. 48, l. 14 : La religion « contemple avec un con- » sentement silencieux où tout doit être et rester dans le mouve- » ment éternel des formes et des êtres. »

(2) Cf. sur le sentiment de dépendance absolue :

Hegel (1821) : « Le chrétien par excellence est le chien. » V. plus haut, p. 183, note. — Strauss (1839), 155 : « Le sentiment se borne à » recueillir les représentations : il n'est pas plus l'essence de la » religion que le baromètre n'est l'essence de la tempête. » — 157 : « Le sentiment qui résulte de notre idée de Dieu est celui de notre » liberté divine. » — Bender (1876), I, 193 : « N'est plus d'accord avec » les explications oratoires de jadis : tendance à l'infini, etc. » — 194 : « C'est notre dépendance du fondement transcendant, qui seul ga- » rantit notre unité et celle du monde. » — 197 : « Tient à une méta- » physique aréopagitique et sans valeur » (celle de l'Unité vide comme » fondement des êtres) « mais est conforme au fait : il faut faire l'expé- » rience de la dépendance pour s'élever à Dieu. » — Pfleiderer (O.) (1893), 315 : « Il peut y avoir sentiment de dépendance, mais il ne » saurait constituer la religion. » « Il a bien des nuances : turque, » païenne, etc. » « Le sentiment religieux développé n'est plus crainte, » mais respect. » — Lasch (1900), 33 : « D'accord avec la Dialectique » mais plus avec les Discours et le moment fugitif » (baiser de la

* * *

On sait que, selon Schleiermacher, le sentiment religieux apparaît seulement dans les religions positives ; que chacune de celles-ci est une invention originale, irréductible à des conditions historiques ou logiques ; enfin que pour passer de la religion aux religions une seule démarche est possible à la philosophie : la classification des religions.

Cette fois encore, Schleiermacher se contente d'indiquer cette classification, ou du moins les principes suivant lesquels elle pourrait être faite :

1° C'est d'abord la division classique en fétichisme, polythéisme, monothéisme (1). On sait (v. *Psychologie*) que pour Schleiermacher cette division répond à une organisation croissante des consciences, et en particulier des sentiments sociaux ;

2° Un second principe tient à la direction générale des consciences. Suivant que dans une religion prédominent les éléments sensibles ou rationnels, elle est classée comme

---

tiancée, rosée sur les fleurs, etc.). — HUBER (1901), 242 : « N'est pas » pour Schleiermacher un sentiment, mais la condition de tout sen- » timent ; pas une conscience de soi, mais la condition de toute » conscience. » — THILO (1906), 12 : « C'est en réalité une représen- » tation : le sentiment ne fait qu'accompagner. » 15 : « Idée qui » vient de Spinoza. Les modes dépendent absolument de la sub- » stance. Le cœur et le centre de la doctrine de Sch^r est dans ce » rapport logique du particulier à l'Universel. »

(1) Gl. L., § 15.

« naturaliste » ou « morale » (1). On sait en effet, depuis l'*Ethique* de 1805, que le principe de toute religion est dans l'effort que fait la raison pour « animer » la nature ;

3° Enfin suivant qu'elles tendent à adapter l'homme à un milieu donné, ou au contraire à lui faire réaliser ses fins propres, les religions peuvent être considérées comme « esthétiques » ou « téléologiques » (2). On se souvient de l'opposition établie par l'*Ethique* de 1813 entre l'art, qui tend à nous développer suivant la « rectitude », et la religion, qui nous développe suivant la « moralité ».

On remarquera aussi que pas une des formules précédentes n'appartient en propre à Schleiermacher. Il a pris la première à Schlegel, la deuxième à Schelling, la troisième à Kant, et s'est contenté d'en faire de nouvelles applications.

On remarquera que les diverses classifications indiquées sont plus ou moins tendancieuses. Elles se ramènent en somme à répartir les religions en inférieures et supérieures. Naturellement le Christianisme est la plus haute des religions monothéistes, morales et téléologiques.

Il y a lieu d'être surpris de cette faiblesse, et de l'indifférence avec laquelle Schleiermacher a traité une partie de son œuvre qui pourtant paraissait devoir lui être essentielle. Si en effet l'on cherche les éléments généraux de la religion et les lois de leurs groupements, où les trouver mieux que dans l'histoire ? Mais il fallait pour cela des travaux étendus auxquels Schleiermacher n'a jamais pensé qu'il valût la peine de se livrer. C'est que, avec sa préoccupation exclusive de la vie intérieure, il pensait que l'évolution ne peut être étudiée nulle part aussi bien que dans l'être achevé, et que la religion la plus haute est aussi la plus propre à les faire connaître toutes.

---

(1) Gl. L., § 16.
(2) Gl. L., § 16, 2.

*
* *

Ce parti-pris apparaît mieux encore dans l'étude des conditions « communes » du développement religieux, ou dans la doctrine de l'Eglise.

L'Eglise réelle qui, on s'en souvient, avait été assez fortement malmenée dans les Discours, bénéficie maintenant d'une réhabilitation complète. Sa doctrine apparaît comme le développement de la révélation initiale. Son institution doit être considérée non comme une œuvre humaine, mais comme une production naturelle, une organisation spontanée des consciences.

Il se peut dès lors que ce ne soit pas une, mais deux ou plusieurs Eglises qui développent la même révélation. Outre la diversité des tendances inhérentes à son germe initial, le sentiment religieux subit en effet l'influence des conditions naturelles où il est placé : races, caractères, traditions, etc. De là résultent pour lui des différences de pureté, d'intensité, d'expression. De là résulteront par suite des communautés distinctes, qui, suivant la profondeur de leurs différences et le degré de leur évolution, seront, ou rapprochées comme Luthéranisme et le Calvinisme, ou éloignées comme le Protestantisme et le Catholicisme (1).

---

(1) Gl. L., § 26 à 29. La différence entre Protestantisme et Catholicisme consiste, suivant Schr (§ 28) en ce que dans l'un « le rapport avec l'Eglise dépend du rapport avec le Christ » et dans l'autre inversement. Mais comme Clemen (18) le fait remarquer, le catho-

Ce sont là des lois naturelles dont chaque Eglise doit prendre conscience, si elle veut se donner à elle-même sa véritable direction. Avant tout, elle cherchera à développer pleinement ses caractères propres. Elle y fera servir soit ses tendances spontanées, soit celles qui résultent de ses rapports avec d'autres Eglises rivales ou amies.

L'un des objets essentiels à la direction d'une Eglise sera de déterminer ces rapports. Ainsi l'heure est venue de l'Union entre les Eglises protestantes. Celle de leur union avec le Catholicisme ne viendra peut-être qu'après des siècles d'opposition. En tout cas, il ne faut pas oublier qu'opposition comme unité sont, pour toutes les Eglises entre lesquelles se répartit une religion, des conditions naturelles d'existence, et que pour elles il n'y a lieu de souhaiter ni fusion ni séparation totale, pas plus qu'il n'y aurait lieu de souhaiter une assimilation ou une dissociation totale entre les organes d'un corps vivant (1).

Ces vues théoriques et pratiques ne manquent ni de largeur, ni de vraisemblance. Elles sont telles qu'on pouvait les attendre d'un moderne « Pere de l'Eglise ». Mais peut-être ne répondent-elles pas entièrement à ce qu'on est en droit d'attendre d'un philosophe « scientifique ». Toute religion se réalise-t-elle en effet dans et par une Eglise ? Toute Eglise se développe-t-elle et se différencie-t-elle comme l'Eglise chrétienne ? Est-il vrai que le rapport des Eglises ainsi différenciées soit celui des organes dans un vivant ? Leur direction, leurs relations mutuelles dépendent-elles d'une logique interne, déjà impliquée dans le

---

lique MOEHLER attribue justement au Protestantisme le caractère attribué ici au Catholicisme, tandis que A. RITSCHL réclame pour celui-là ce que Schr dit de celui-ci. Toutes ces « caractéristiques » ne sont pas sans incertitude.

(1) Cf. Gl. L., § 17, 1 ; et § 26, 27, 29.

germe initial ? Pour poser ces questions, Schleiermacher n'a guère eu en vue que le Christianisme, et pour les résoudre il a surtout consulté ses propres désirs.

*
* *

Tel est en tout cas le milieu où se sont formés les dogmes. Conformément au programme de 1811, Schleiermacher les traite comme des faits d'ordre social, et il en rattache l'étude à la théologie « historique » (1).

Cette étude consistera à suivre le développement des croyances religieuses en les rattachant à leurs conditions naturelles, et notamment à « l'état où dans une société se trouve la réflexion (2). » Dans les communautés primitives la pensée, encore toute spontanée, ne crée que des images et des mythes (3). Les dogmes proprement dits s'en dégageront plus tard. Nous verrons quel parti des historiens comme Strauss tireront bientôt de cette indication.

Ne fût-ce que par cette conception hardie, que d'ailleurs la plupart de ses successeurs ne voudront pas suivre l'auteur de la Doctrine de la Foi semble bien appartenir encore à la philosophie religieuse. Il est vrai qu'il s'en est toujours défendu. Mais de ce qu'il n'a pas voulu mettre sa philoso-

---

(1) Kurze Darst., II, § 32.—Cf. Gl. Lehre., Introd., § 1 : « Le dogme » est une doctrine enseignée pour un temps déterminé dans une » communauté chrétienne. »

(2) Gl. L., § 3, 1.

(3) Ibid.

phie dans son œuvre théologique, on aurait tort de conclure qu'elle n'y est point.

On pourrait en trouver déjà quelque chose dans la manière dont nous est présentée l'étude des dogmes. Pour la première fois peut-être ils sont exposés dans un ordre systématique. Le centre est la délivrance par le Christ. Autour de ce fait capital sont disposées d'abord la série des dogmes relatifs à la conscience religieuse en général (rapports de la créature avec Dieu : création, conservation), puis la série des dogmes relatifs à « la conscience déterminée par l'opposition du péché et de la grâce. »

Les théologiens se sont généralement refusés à cette systématisation, dont ils soupçonnaient d'autant plus la nature spéculative, qu'il se trouvait déjà quelque chose de semblable dans les philosophies rationalistes du XVIIIe siècle (1), par exemple dans celle de Kant. Mais au fond, la question n'a pas une telle importance. Il est assez naturel qu'étant une discipline intellectuelle, la Dogmatique se soumette aux lois de l'intelligence, et qu'elle suive un ordre capable de satisfaire la raison. L'essentiel est que, suivant la règle que Schleiermacher a lui-même posée, elle ne contienne rien qui ne se trouve dans la conscience commune (2).

Une subdivision qui se répète d'un bout à l'autre de l'ouvrage, pourrait faire douter qu'il réponde à cette condition. Suivant la doctrine constante qui unit l'âme, le monde et Dieu, un dogme quel qu'il soit, relatif à l'une de ces formes de l'être, doit aussi se retrouver dans les deux autres (3). Aux dogmes de la création et de la conservation divines qui

---

(1) Cf. Clemen (1905), 13.
(2) Cf. Gl. L., Introd., § 2 ; § 31, 1.
(3) Gl. L., § 31.

dérivent en nous du sentiment de dépendance absolue, répondent par exemple les dogmes de l'Éternité, de la toute-puissance de Dieu, et celui de la bonté originelle du monde.

Mais ici encore, la nouveauté pourrait bien être surtout dans la forme. Le rapprochement, jadis si osé, de l'âme religieuse, du monde et de Dieu, apparaît comme beaucoup plus admissible, maintenant qu'il est confronté aux dogmes traditionnels, et que Schleiermacher s'efforce, avec une véritable virtuosité, de les faire entrer dans ce nouveau cadre. Au fond, les théologiens que ce rapprochement avait d'abord effrayés, durent éprouver quelque satisfaction à voir se terminer si aisément une aventure d'apparence si redoutable.

Pourtant ce n'est point pour satisfaire purement et simplement à la tradition que Schleiermacher a mis en mouvement tout cet appareil philosophique. Sa pensée spéculative agit sur sa doctrine religieuse, même et peut-être surtout là où elle paraît ne rien avoir de commun avec elle.

Elle agit d'abord sur la conception générale du dogme. Celui-ci est considéré, non plus comme l'affirmation d'une vérité absolue et définitive, mais comme l'expression de la foi propre à une communauté religieuse toujours en voie d'évolution. C'est le coup le plus rude qui pût être porté à l'ancien absolutisme : et il est d'autant plus à redouter que, venu en apparence de la spéculation, il est en réalité préparé et porté par la science.

La pensée philosophique agit encore sur la conception des dogmes particuliers. Elle en élimine un certain nombre, qui avaient jusque-là gardé une situation mal définie et douteuse (les anges, les démons, toute la « mythologie » chrétienne ».) Elle en rectifie quelques autres d'une manière qui se rapproche fort du rationalisme (la Résurrection, l'Ascension). Enfin elle interprète les plus essen-

tiels de telle sorte, que la pensée moderne a peut-être moins de peine à les reconnaître que l'ancienne foi (1). »

* * *

On peut, entre ces derniers, choisir comme exemples les dogmes fondamentaux de l'existence de Dieu, de la création et de la conservation du monde.

Comme on pouvait s'y attendre, la foi en Dieu n'a rien à faire avec les raisonnements et les preuves. « Toute preuve » se ramène en effet à la certitude immédiate » ; et pour croire en Dieu, il est nécessaire et suffisant de le trouver

---

(1) Cf. sur le rôle de la philosophie dans la *Doctrine de la foi* :

STRAUSS (1839), 172 : Sch[r] « met à ses troupes philosophiques le » froc du sentiment pieux, mais ne peut empêcher que dans un » mouvement plus rapide, on ne voie çà et là le vrai costume. » — SIGWART (1857), 614 : C'est comme toujours un « subjectivisme Kan- » tien. » Mais « ayant affaire à des concepts déterminés, exposés, Sch[r] » les accepte et se contente de les limiter à un minimum inoffensif. » — STRAUSS (1860), 144 : « La doctrine n'est en aucun point conforme » aux dogmes de l'Eglise : elle vient d'une autre source, elle est » animée d'un autre esprit. » — BENDER (1876), I, 253 : « La concep- » tion de Dieu et du monde n'est point puisée aux sources de l'ex- » périence religieuse... » «...ne représente en définitive que les » postulats de la métaphysique. » — ZIEGLER (1899), 35 sq. : « Pan- » théiste et pasteur : C'est la danse des œufs. » — DORNER (A.) (1901), 16 : « La doctrine des Discours était fortement esthétique : celle-ci » esthético-téléologique. » « Ressemble de façon frappante à celle » de Kant. » — KÜGELGEN (1901), 5 : « A échangé le point de vue laï- » que et critique contre le point de vue ecclésiastique et croyant. » — CLEMEN (1905), 25 : « Le Dieu de la Gl. Lehre est celui de la Dia- » lectique. »

en soi (1). Cette foi est un produit spontané des consciences. Celles où elle manque sont incomplètes (les sauvages) ou malades (les athées). L'athéisme moderne est « une maladie » de l'âme, ordinairement accompagnée de licence et de mépris pour tout ce qui est spirituel (2). » On regrette de trouver ici cette imputation toujours déplaisante, vraisemblablement arbitraire, en tous cas non prouvée. Le philosophe a dû la recevoir toute faite du théologien.

En même temps qu'elle dégage en nous l'idée de Dieu, la réflexion la détermine. Dieu se distingue du monde, « *au* » *moins* comme l'unité indivise de l'unité divisée (3). » D'autre part, il en est inséparable : séparer Dieu du monde, c'est disjoindre violemment la vie intérieure, la faire retomber de la hauteur qu'elle a gagnée peu à peu, et « détruire » la nature humaine dans l'individu (4). » On sait en effet que la conscience ne s'est élevée qu'en s'étendant, et, d'animale qu'elle était, n'est devenue humaine qu'en passant par degrés, du cercle étroit de l'existence individuelle où elle s'est éveillée d'abord, à ceux, toujours plus larges, que lui ouvre la vie commune, jusqu'au moment où, dépassant la communauté humaine, elle comprend l'ensemble de l'Univers. Isolez la conscience religieuse de ce développement naturel, elle disparaîtra, ou, ce qui est pire encore, elle retombera, sans perdre les formes acquises, jusqu'à son fond premier d'égoïsme et d'animalité. Elle ne reconnaîtra que domination ou servitude, crainte ou désir, et de Dieu se fera une idole. Une religion supérieure ne peut se

---

(1) Gl. L., § 38, 1. 1. Les preuves de l'existence de Dieu viennent d'un mélange de religion et de philosophie, fait à l'époque des Pères où la Dogmatique a été défigurée.

(2) Gl. L., § 37, 3.

(3) Gl. L., § 36, 2.

(4) Gl. L., § 40, 1.

maintenir que dans la conscience de l'humanité et de l'Univers.

Dieu est donc « au moins » l'Unité suprême du monde. Mais que serait-il « au plus »? On ne saurait en tous cas lui rien attribuer qui soit opposition ou limite. Évidemment Dieu, principe de la vie spirituelle, peut et doit être conçu comme esprit. Quant à la personnalité divine, Schleiermacher, sans l'admettre formellement, ne la rejette point en principe, bien que, en ce qui le concerne, il répugne à faire usage d'une notion où il voit le point de départ de l'anthropomorphisme traditionnel (1). Ainsi se trahit, une fois encore, la dualité probablement irréductible des éléments qui ont, dès le début, composé la doctrine.

Le dogme de l'existence de Dieu se complète par celui de la création.

Il est aisé de voir que ce dogme s'est formé grâce à l'introduction d'éléments spéculatifs, et même de qualité assez pauvre : c'est lorsqu'on ne sait rien sur l'origine d'un être que l'on parle de sa création. Mais lorsqu'il s'agit de l'Univers et de Dieu, cette idée ne va pas sans difficulté. Dieu a-t-il, comme l'admet le concile de Nicée, façonné une matière préexistante? On conçoit alors Dieu comme opposé à la matière. Admet-on, avec les écrits postérieurs, une création *ex nihilo* ? Alors on introduit en Dieu même l'opposition de l'idéal et du réel. Et que dire du rapport entre le temps et la création ? Le mieux est de renvoyer la ques-

(1) Cf. Corr., IV, 304, à Sack (28 déc. 1822). Schr explique l'apparence de panthéisme que présente sa doctrine par « un effort pour » purifier l'idée de Dieu de toute image. »

tion à qui l'a posée, c'est-à-dire à la « science supérieure de la nature (1). »

Au dogme de la création du monde se lie étroitement celui de sa conservation. Ce dogme est religieux en ce qu'il exprime la dépendance où tous les êtres sont à l'égard de Dieu, mais il s'y mêle des éléments scientifiques en ce qu'il affirme que cette dépendance « coïncide avec la dépen-» dance où les êtres sont à l'égard de l'ordre universel des » choses (2). »

Les dogmes précédents tendent finalement à rapprocher la religion et la science ; d'autres menacent de les opposer : tels sont ceux qui affirment l'intervention surnaturelle de Dieu sous forme de miracle ou de révélation.

Il n'y a peut-être pas de notion plus trouble que celle de miracle. L'homme voit aisément dans ce qu'il ne comprend pas une intervention surnaturelle. De là une infinité de superstitions. La religion véritable n'a pas besoin d'un surnaturel ainsi conçu ; et si peu à peu la science la dépossède de ce domaine, elle n'a pas à le regretter. Car, ce n'est pas dans l'inconnu ou l'exceptionnel que le véritable surnaturel se révèle, mais dans l'ordre des lois et la lumière de la raison (3). La science nous le découvre non

(1) Gl. L., § 19.

(2) Gl. L., § 13, 1, 2.

(3) Gl. L., § 61, 2. Cf. § 60, 1 : « L'action religieuse des forces de la nature ne vient pas de ce qu'on ne les comprend pas... elle vient de leur force imprévisible et menaçante... Le sentiment du surnaturel (qui vient de ce qu'on ne comprend pas) n'est pas piété... § 61, 1. « C'est un sentiment peu sûr et provisoire. » (Durchgangs-» zustand).

comme une force inconnue insérée dans le jeu régulier des lois naturelles, mais comme l'unité des deux grandes séries de forces, nécessaires et libres, dont le conflit et l'accord produisent les faces toujours changeantes de l'ordre éternel. La piété le reconnaît comme action de Dieu. Mais cette action est inséparablement liée à celle des causes naturelles, et proportionnelle à celle des causes libres (1). Le miracle est partout dans la nature, et plus fréquent à mesure qu'elle s'élève davantage vers l'esprit.

Quant à la révélation, si elle est surnaturelle et divine, elle a aussi un côté naturel et humain. C'est l'apparition d'une forme supérieure de conscience, sa « divination par l'amour. » En ce sens, toute œuvre spirituelle est révélée, qu'elle soit morale, artistique ou religieuse (2). » Mais ce qui est individuel étant plus ou moins réductible à des causes, le terme de « révélation » doit être réservé à des faits plus étendus, plus importants, comme « l'éveil d'une » force encore endormie de l'esprit humain... une vie nou- » velle, qui est tout un monde (3) » ; enfin à l'apparition, dans le Christ, de la conscience la plus parfaite qu'ait jamais entrevue l'humanité.

De même, si haute que soit la révélation, elle dépend toujours de lois naturelles. Pour les religions inférieures, il est visible qu'elles tiennent à la direction et au développement d'un temps et d'un peuple. Quant aux religions supérieures, elles sont trop complexes pour qu'on en puisse

---

(1) Gl. L., § 63, 2. Le concours de Dieu se fait à la fois suivant les causes libres et les causes naturelles... En tant que vivants, notre action est rattachée à la nature ; quand nous agissons librement, nous nous sentons dépendants de Dieu sans que cette action en soit limitée.

(2) Gl. L., § 19, 2.

(3) Gl. L., § 19, 3.

ainsi retrouver les origines. Mais « il est toujours possible » qu'une révélation, même la plus haute, soit la suite des » lois générales du monde établies par Dieu, et en particu- » lier des lois de la nature humaine. » — « Il peut y avoir » exaltation de la matière, apparition d'un individu extra- » ordinaire, mais rien de contraire aux lois de l'espèce (1). »

*
* *

Nous touchons ici à une querelle, qui, bien que théologique, intéresse à plus d'un titre la philosophie religieuse. C'est celle des « rationalistes » et des « supranaturalistes », comme se nommaient les théologiens du temps. Schleiermacher ne voulut ni décider entre eux, ni les concilier, mais il fit du moins effort pour échapper à leurs disputes en les surmontant.

On vient de voir comment il s'y est pris : il s'est contenté de rappeler, sous la diversité des notions inertes, l'unité de la conscience vivante. La raison que l'on sépare de la foi, la nature que l'on oppose au surnaturel, sont encore une raison et une nature abstraites et finies. De même la foi hors de la raison, le surnaturel sans lien avec la nature, sont des produits de notre entendement limité. Pour peu qu'on les replace dans la conscience vivante, on y verra apparaître partout dans le fini l'infini, dans la nature le surnaturel, dans la raison le mystère. C'est ainsi qu'il est donné par instants de les apercevoir, à ceux qui réussissent

(1) Gl. L., § 20, 1.

à s'élever vers les purs sommets de la vie spirituelle, au poète, au croyant, à l'homme de bien.

En ce sens tout dans la religion, et en particulier dans le Christianisme, doit se passer suivant les lois de la nature et de la raison. Dans le Christ lui-même, il n'y a rien que de naturel et d'humain. Son inspiration n'est que notre propre conscience à son plus haut degré de force et de pureté. Sa venue montre jusqu'où peut s'élever l'homme et par quel lien étroit il se rattache à Dieu (1). Mais de même tout dans la religion et dans le Christianisme est supérieur à la nature et inexplicable à la raison. Comment, en effet, des pensées nécessairement relatives pourraient-elles atteindre l'Absolu que nous ouvre la conscience? Comment, avec des causes et des lois finies, rendre compte de l'Infini? Seule la vie intérieure peut fondre ces oppositions dans son unité, et dans celui de l'Être qu'elle contient.

*
* *

Cette voie était la seule que Schleiermacher pût suivre. Peut-être même est-elle encore la plus large qui s'ouvre aux Chrétiens disposés à penser leur foi, comme à tous ceux que préoccupent à la fois la piété et la raison.

Comment se fait-il dès lors que cette voie n'ait pas été suivie et que la lutte entre rationalistes et supranaturalistes, si elle a jamais cessé, n'ait pas tardé à renaître? Il faut d'a-

---

(1) Cf. Gl. L., § 20.

bord tenir compte des traditions séculaires dont un penseur isolé peut difficilement avoir raison. Surtout, Schleiermacher avait contre lui des tendances plus générales et plus puissantes encore. La religion, telle qu'il la concevait, suppose l'effort d'une conscience vive et constamment renouvelée, qui maintienne les fonctions diverses de l'esprit dans leur unité originale. Mais un tel effort n'est aisé à personne, ni peut-être surtout à des théologiens, qui font profession d'établir et d'ordonner des formules. Rarement le mysticisme où l'âme se fond tout entière en un acte de piété, a réussi à s'introduire dans une dogmatique; et peut-être n'est-il jamais parvenu à se maintenir dans une Eglise. A plus forte raison ne pouvait-on espérer ce succès pour une doctrine qui, exigeant autant de vie intérieure que le mysticisme pur, n'avait ni la simplicité de sa doctrine, ni l'attrait de ses peines et de ses joies (1).

*
* *

Telle est l'œuvre forte, hardie, pleine d'idées neuves, dont on a pu dire que, dans le domaine théologique « aucune autre depuis l'Institution de Calvin ne peut lui » être comparée (2). » Cette œuvre, du reste, n'appartient

---

(1) Schwarz (1864), 38 : « Toute l'ancienne dogmatique reviendra » sous les nouvelles formules. » — Clemen (1905), 29, montre que peu à peu les successeurs de Schl. et même ses disciples « reviennent au point de vue qu'il avait dépassé. »

(2) Schwarz (1864), 32.

pas seulement aux théologiens. La doctrine qu'elle contient peut être utile à tous ceux qu'intéresse l'étude théorique de la religion.

Elle peut avant tout adoucir certaines oppositions de plus en plus tranchées à mesure que les idées et les mots s'éloignent de leur origine : entre la religion et la culture, le divin et l'humain, la nature et le mystère. Elle prépare ainsi l'esprit à mieux comprendre certaines notions complexes et délicates, dont l'usage ne se limite pas toujours à la vie religieuse.

Elle peut encore servir à orienter des recherches plus spéciales. Souvent les dogmes sont considérés et jugés comme des théories. La Doctrine de la Foi montre qu'ils sont moins l'expression de la pensée spéculative que celle de la conscience religieuse. Ils ne sont pas seulement des idées mais aussi des actes, et des actes qu'en un sens on peut considérer comme sociaux.

Enfin l'œuvre de Schleiermacher peut fournir des indications précieuses à l'étude génétique des dogmes. On savait déjà et l'on a reconnu mieux encore depuis, qu'ils évoluent. Le difficile est de déterminer les conditions générales de cette évolution. Aujourd'hui encore, les uns croient les voir dans le domaine des idées abstraites, les autres dans celui des évènements extérieurs. Or, pour une recherche aussi complexe, il n'est sans doute pas de meilleur instrument que cet esprit de finesse qui manie « un grand nombre de principes déliés », et les saisit dans leur diversité et leur unité. Aucun point de vue n'est plus favorable à cet esprit que celui que Schleiermacher propose, et qui est celui de la conscience vivante.

Ce point de vue est celui que nous retrouvons depuis l'origine : la religion est essentiellement vie intérieure et c'est avant tout comme vie intérieure qu'il faut l'étudier. Mais ce qui jusqu'ici n'avait guère semblé qu'un ingénieux paradoxe, apparaît comme une doctrine digne d'atten-

tion, même aux yeux des théologiens, qui voient la possibilité d'y retrouver et d'y régénérer leurs dogmes. Quant aux philosophes, s'ils n'ont pas attendu cette heure pour en juger, leur jugement ne peut devenir que plus favorable, de ce fait que le haut Idéalisme dont est inspirée la doctrine, n'est pas incapable de se mesurer avec des croyances et des institutions réelles.

CHAPITRE XII

Révision du système

I. — Discours sur la Religion (3e éd., 1821)

En même temps qu'il publiait la Dogmatique, Schleiermacher rééditait les Discours, montrant ainsi que, pour revenir aux formes de l'enseignement traditionnel, il n'entendait rien oublier ni renier de ce qui avait paru le plus aventureux dans les idées de sa jeunesse.

Cette œuvre qui, dès 1806, déplaisait à son auteur, lui apparaît sous un autre jour, maintenant qu'il la voit de plus loin et de plus haut. Soit qu'il avoue certaines illusions ou erreurs (1), soit qu'il interprète ou explique ce qu'il

---

(1) Red., 288, l. 55 : « La religion ne peut se passer toute en conversation. » — 227, l. 14 : « Avoue avoir cru que l'Eglise n'est que provisoire. » — 224, l. 32 ; 225, l. 33 : « Point d'Eglise idéale. » — 225, l. 14 : « L'Eglise primitive n'est pas la vraie. » — 176, l. 55 : Reconnait « la haute valeur de la lettre. »

maintient comme des vérités (1), il témoigne une visible complaisance à un passé qu'il voit un peu trop semblable au présent. Aussi ne faut-il pas se fier absolument à ce qu'il dit lui-même de cette nouvelle édition, par exemple, à cette assurance que les changements apportés par elle aux deux précédentes sont surtout formels et n'intéressent guère que le style (2). A côté de ces retouches superficielles (3), il s'en trouve d'autres plus profondes, qui réalisent, parfois sans les avouer, des transformations, dont les notes ajoutées à l'ouvrage ne sont pas toujours le commentaire impartial (4).

Parmi ces transformations, il faut d'abord citer celles qui sont relatives à la conception du fait religieux. Ce qui restait de l'ancienne « intuition » est généralement remplacé par le « sentiment » et surtout par la « conscience (5). »

---

(1) Ex. 283, l. 38 : « Tout être fini a besoin de médiateur » = « d'une médiation plus haute. » — 284, l. 29 : « Jésus laisse sa doctrine sans institution. » = « ...extérieure. » — 287, l. 19 : « Les nouveautés dans la religion » = « ...dans l'expression de la religion. »

(2) Préf. Red., 14, l. 37.

(3) Voici quelques exemples de ces corrections : Mots étrangers remplacés par des allemands : « Universum » par « Welt », « Weltall », « Allheit », « Natur », « Ewiges » « Enkwicklung », « Sein », etc.. — Termes indéterminés remplacés par de plus précis : « Religion » par « Frœmmigkeit » (Huber, 63, attribue une grande importance à ce changement). — Atténuations : « presque », « peut-être », « erreur », au lieu d' « absurdité », etc. — Précautions contre les malentendus : 101, l. 16 : « Le Destin » = « ce Destin dont on parle tant. » — 110, l. 33 : « La morale » = « votre morale. » — 111, l. 5 : « Dieu » est un mythe religieux = « Le Père céleste. »

(4) Notes : 221, l. 18 : « N'a voulu parler que d'un zèle sauvage de conversion. » — 229, l. 25 : « N'a dit qu'en manière d'essai que l'histoire n'est pas close », etc.

(5) « Wahrnehmen », « Ansehen », « Anschauen » deviennent : « Bewusstsein », « inne werden » : 47, l. 2 ; 56, l. 10 ; 59, l. 8 ; 92, l. 5 ; 121, l. 7 : 122, l. 19 : 131, l. 7 : 182, l. 10 : 253, l. 5 : 255, l. 20 : 269, l. 33 :

De même on retrouve ici la tendance déjà signalée à reconnaître dans le fait religieux des aspirations secrètes, des mouvements obscurs (1). Ainsi l'Idée de Dieu, dont l'achèvement dépendait jadis de la seule fantaisie, résulte maintenant d'une sorte de tâtonnement de l'esprit qui recule tour à tour devant deux obstacles opposés : la limitation de la personnalité et l'indétermination de l'Unité pure (2).

De là résulte un rapport complexe entre la religion et la vie morale. Celle-ci reste, comme autrefois, essentiellement active et personnelle. Mais d'un autre côté, en tant qu'elle est l'œuvre d'une communauté, elle est aussi passive et uniforme (3). Inversement, la religion qui, de même qu'autrefois, se présente comme un abandon total de l'âme à une vie supérieure, est aussi personnelle et libre. Vivante dans la communauté, elle l'excite et la renouvelle, sans y rien laisser de sa spontanéité et de sa variété originales (4). Ainsi apparaît de plus en plus, sous la diver-

---

273, l. 21 ; 276, l. 11 : 279, l. 27. De même. 47, l. 12 : « Sehen » = « haben und besitzen. » — 170, l. 5 ; 153, l. 32 : « Sinn » = Sinn für das Innere. » — 191, l. 31 : « Anschauen » = « Wiederfinden. » — 267, l. 1 : « Anschaung des Universums » = « Anlage z. d. hœchste Stufe des Bewusstseins » — 268, l. 22 : « Anschauung » = « Selbstanschauung. » — 138, l. 8 : « Handlung des Univ. » = « Offenbarung des Innersten », etc.

(1) Cf. Red., 170, l. 1 : « Religion » devient : « Fromme Erhebung des Gemüths. » — 82, l. 17 ; 86, l. 6 ; 105, l. 24 ; 108, l. 9 ; 151, l. 15 ; 160, l. 1 ; 182, l. 24 ; 193, l. 26 ; 194, l. 20 ; 238, l. 13 ; 281, l. 5 : 281, l. 20 : « Empfindung », « Eindruck » = « Regung », « fromme Erregung », « Versuch » — 158, l. 11 : « Eignes Leben » = « reges Leben. »

(2) Cf. Red., 129, l. 6.

(3) Cf. Red., 297, l. 35.

(4) Cf. Red., 297, l. 42.

sité de nos fonctions, l'activité une qui en est le principe (1).

II. — Dialectique (1822)

En même temps qu'il revoyait sa doctrine de la religion, Schleiermacher a senti le besoin d'en reprendre les principes spéculatifs (2).

Il y avait lieu, avant tout, d'élucider la doctrine du sentiment religieux, à laquelle on témoignait tant de dédain, faute de l'avoir bien comprise. Le sentiment dont il s'agit n'est pas le fait indéterminé et confus que l'on a dit, émotion indifférente à la nature de l'acte qu'elle accompagne, et capable de devenir « fleur royale, ou mauvaise herbe qui pullule (3). » Il ne faut pas y voir un fait purement subjectif. On ne saurait l'éprouver sans s'élever du même coup à la conscience immédiate de soi-même, du monde et de Dieu. Il est en effet déterminé dans l'âme

(1) Cf. sur l'ensemble de la 3e éd. des Discours :

Lipsius (1875), 297 sq : « Dieu est dégagé comme unité des oppositions. » « Schr est encore panthéiste, non comme autrefois au sens de l'Un-Tout, mais parce qu'il se refuse à admettre la personnalité de Dieu. » — Braasch (1883), 120 : « En ce qui concerne Dieu, il y a amélioration d'expression, pas plus. » — « Sur le sentiment et l'intuition l'hésitation persiste. » — Frank (1895), 72 : « S'est rapproché du Christianisme mais cherche à écarter ou à masquer les différences. »

(2) Beil. C de Jonas.

(3) V. plus haut, p. 182, note.

capable de le recevoir, non plus par des êtres finis, mais par l'ordre universel et par son principe suprême. A cette hauteur, l'âme n'est pas seulement « analogue au fondement transcendant » : elle contient Dieu « comme la perception contient les choses (1). » Au fond de la doctrine du sentiment se retrouve donc le « réalisme » mystique qui était jadis contenu dans celle de l'intuition.

Les mêmes adversaires qui excluent de la philosophie le sentiment, veulent y faire entrer le dogme, et signalent à l'indignation des croyants les penseurs qui n'essaient point par exemple de déduire la Trinité (2). Or ce dogme se rattache uniquement à la piété, à laquelle il est comme la lettre à l'esprit. La philosophie est d'un autre ordre et a d'autres objets.

On peut le montrer à propos de l'idée de Dieu, par exemple. Le schème de l'Unité absolue est donné à la spéculation, qui s'efforce d'en faire un concept à son usage. Mais ce concept reste nécessairement vide, car nous ne saurions penser réellement l'unité que dans la multiplicité. Pour la spéculation, Dieu n'est « qu'un *x* répondant à une expression logique (3). » « Au contraire, Dieu est donné immédiatement à la conscience, qui le sent au plus profond d'elle-même. Quant au rapport de Dieu et du monde, tout ce que la spéculation peut en dire, c'est qu'ils ne sont ni identiques, ni séparés (4). Sur ce point, comme sur aucun de ceux qui intéressent la théologie, nul métaphysicien n'a donc le droit de faire des hérétiques.

---

(1) Dial., 130, l. 19.
(2) Cf. Hegel, Rel. Phil., 40.
(3) Dial., 54.
(4) Cf. Dial., 51, et 53, note.

*
* *

On peut, dans tout cela, distinguer une direction bien nette. Conscient de la nécessité qui s'impose de donner la base la plus solide à la religion et à la philosophie religieuse dont elle est l'objet, Schleiermacher se sépare de plus en plus des penseurs ambitieux qui prétendent subordonner le Christianisme à leur système. Avec son sens très vif des réalités religieuses, encore avivé par l'approche du danger qui les menace, il perçoit nettement l'insuffisance, pour une telle cause, de tels défenseurs.

Deux moyens nettement opposés à ceux-là lui paraissent seuls favorables : l'un consiste à chercher la religion là où elle a vraiment toute sa spontanéité, sa sincérité immédiate, c'est-à-dire dans la communauté pieuse. De plus en plus, celui qui jadis fut l'orateur des cultivés, devient le théologien et le philosophe de la foi populaire. C'est encore ainsi que s'explique sans doute sa préoccupation toujours plus marquée de chercher la religion en des actes premiers, inconscients, presque insaisissables. Plus on ira la puiser profondément dans l'âme, et plus on aura de chances de la trouver pure, non adultérée par la réflexion.

Un autre moyen qu'il veut employer et dans lequel il a une confiance non moins absolue, est la science. On sait ce qu'il entend par science, et qu'il n'en exclut pas la spéculation. Mais la spéculation telle qu'il la conçoit n'est point celle pour qui les faits ne sont qu'un complément ou un prétexte. C'est celle qui s'attache fidèlement, obstinément à les étudier, non pas sans

doute dans toute leur étendue et leur variété, mais dans leurs formes les plus caractéristiques, afin d'en retrouver le sens, d'en faire revivre l'âme. Une telle spéculation sera systématique, car la raison exige des pensées bien ordonnées. Mais dans ce système rien n'entrera qui puisse fausser, masquer ou remplacer les faits. Par là encore Schleiermacher est de plus en plus l'adversaire des théologiens et philosophes spéculatifs. En le forçant à prendre toujours plus nettement parti contre eux, ceux-ci n'ont donc fait que le pousser dans une voie qui était la sienne (1).

---

(1) Cf. sur la Dialectique de 1822 :

Weiss (B.) (1878), 52-3, signale une conception différente de l'être, qui cesse de correspondre à la pensée comme savoir : celui-ci n'atteint que l'objet. — (1879), 276 : « Dieu est derrière le rideau, » nous n'en atteignons que le schème. » 278 : D'une édition à l'autre, Dieu se sépare toujours davantage du monde. — Wrzecionko (1890), 25 : « Aucune expression n'est assez transcendante... L'Absolu » est toujours au delà. » — Lasch (1900), 28 : « Théisme et Panthé- » isme restent derrière le rideau. » Par là disparaissent les difficultés des Discours. Mais, à la place, apparaît une « dualité scolastique. » — Halpern (1901), 31 : « Plus logique, moins psychologique. » « La méthode de construction s'applique partout. » « L'intuition » de Dieu est plus complète, mais ni une, ni achevée. » — Huber (1901), 183 : n'offre que « des détails d'ordre et d'exposition. »

CHAPITRE XIII

Révision de la théorie pratique

I. — Ethique chrétienne (1822)

Le cours de 1822 sur l'Ethique chrétienne est une refonte complète de celui de 1809 (1). Il a pour objet d'étudier l'action religieuse, non plus seulement en elle-même, mais aussi dans son rapport avec les principales communautés laïques, comme la famille et l'Etat.

L'activité purifiante, qui devient ici la première (2), tend à dégager le sentiment religieux sous ses formes les plus pures : dans l'Eglise, en mettant à profit la collaboration de la communauté et des fidèles ; dans la famille,

---

(1) Th. W. XII, Beil. B de Jonas.

(2) En 1809 l'ordre était : exposante, purifiante, étendante.

en éveillant les consciences et en formant les volontés ; dans l'État, en améliorant les relations sociales, autant qu'il est possible à des moyens purement spirituels (1).

Pour l'activité étendante, la communauté religieuse commence à la famille avant de gagner l'Église et la nation. Puis, ce développement achevé, une séparation a lieu, et la religion concentrée dans l'Église n'agit plus au dehors qu'indirectement, par son influence sur la moralité publique. Mais si désormais les moyens sont différents, le but reste le même, et aussi l'esprit. Celui qu'anime la véritable religion sera, en même temps que le fidèle le plus pieux, l'homme le plus aimant et le citoyen le plus libre (2).

Enfin, l'activité exposante peut être conçue non seulement sous une forme étroite, limitée au culte, mais sous une autre plus large. Elle se retrouve partout où il y a un reflet du divin : dans le plaisir spirituel, le charme moral, dans tout ce qui révèle une âme supérieure à son œuvre et en possession d'elle-même ; dans l'innocence, la simplicité et la pureté de cœur des enfants et des vierges ; dans la résignation joyeuse à la souffrance ; dans la longanimité parmi les épreuves communes ; dans l'humilité qui, à la joie, mêle une tristesse, non pour la rendre plus savoureuse (nous ne sommes plus au temps de *Lucinde*), mais pour y clarifier ce qu'elle peut devoir de trouble à son origine corporelle.

On reconnaît ici l'ancienne et célèbre formule : « rien par » religion, tout avec religion » ; sauf qu'ici la religion se mêle à toute notre vie, et qu'elle n'est plus inerte, mais agissante. Non pas, bien entendu, que Schleiermacher

(1) Cf. Chr. Sitte, 183-5, § 15, 16.
(2) Cf. Chr. Sitte, 157 sq., § 37-46.

veuille maintenant confondre ce qu'il a toujours distingué, et que l'on ait à craindre de voir la religion envahir de nouveau un domaine dont l'esprit moderne a eu tant de peine à le déposséder. La loi religieuse ne saurait en effet rien apporter qui soit contraire ou étranger à la loi morale, et Dieu ne commande rien, que ne commande aussi la conscience. Ce qui vient de la religion, c'est une autre manière de voir les mêmes réalités, une autre inspiration des mêmes actes (1). La voie est la même, mais on la suit en sens opposés. Tandis que la conscience morale va par degrés de la diversité des individus à leur unité, la conscience religieuse va de l'Unité suprême à la diversité individuelle. Tandis que la morale s'élève du détail à l'ensemble des actions humaines, la religion ne peut rien apporter de salutaire, qui ne vienne des hauteurs de l'Absolu. Le sentiment dont elle remplit les âmes ne les dirige pas, mais les élève et les purifie. Les meilleures sont celles qui accomplissent leur devoir humain avec la conscience de sa valeur divine.

On voit que, pour concilier l'action religieuse avec l'action profane, Schleiermacher procède comme toujours, en assimilant les domaines et en différenciant les fonctions. Une telle conciliation ne serait sans doute point possible avec une religion dogmatique, qui voudrait tout régir selon ses formules, et pour qui toute conciliation signifierait compromis ou partage. Seule une religion indéterminée et souple comme celle qui a son principe au plus profond de la conscience humaine, est capable de

(1) Cf. Chr. Sitte, notes 1821, p. 76 : « La moralité n'est point dou- » ble. Le Chrétien n'a rien à faire que ce qui s'impose à l'être rai- » sonnable, ni l'être raisonnable que ce qui s'impose au Chrétien. » Cf. notes 1828, p. 164 : « La morale philosophique ne donne point » d'ordres là où la morale religieuse n'en donne point. »

pénétrer partout sans vouloir dominer nulle part. C'est là, sans doute, une condition à laquelle toute foi religieuse ne se résigne pas aisément. Mais, s'il est vrai qu'il n'y ait pour elle de position sûre, que là où elle se trouve en parfait accord avec les tendances sociales et morales essentielles à l'humanité, et s'il est vrai que celle-ci supporte avec impatience tout rapport qui ne lui laisse point une indépendance parfaite, il ne reste sans doute à la foi qu'à suivre les indications de la critique, et à se retirer des « ouvrages avancés » du dogme, vers les profondeurs de la conscience.

II. — Théologie pratique (1826)

A la théorie de l'action religieuse se rattache étroitement celle du gouvernement de l'Église.

La religion d'une communauté a besoin d'expression et de direction. Elle trouve son expression dans le culte, dont les moyens habituels sont la musique et la prédication. Celle-ci exposera, non pas la morale ou le dogme, mais « des états de l'âme religieuse (1). » Elle les donnera dans leur liberté et leur variété naturelles, avec leurs alternatives de dépression et d'élévation, et leurs caractères tantôt commun, tantôt personnels.

Quant à la direction de l'Église, elle consistera avant tout à assurer « la libre circulation de la conscience religieuse. » Cette liberté n'ira pas sans discussion, mais la discussion

(1) Prakt. Th., 103.

est féconde et sert de « transition vers une harmonie supérieure (1). » Au reste, l'unité essentielle est moins celle de la doctrine que celle de l'esprit. L'idéal serait d'élever l'Église à un état où elle n'aurait plus besoin de « préceptes » fixes ». Tout dogme est transitoire, et aucune Confession, celle d'Augsbourg pas plus qu'une autre, ne saurait lier pour toujours (2).

Dans la réforme difficile que ces principes appellent, l'Église sera soutenue par une communauté extérieure et voisine : celle de la science. Schleiermacher croit en effet la science capable d'établir entre les pensées une société analogue à celle que Kant imaginait entre les volontés raisonnables. La science appliquée à la religion, en étudiera les sources et l'histoire, les principes et les fins. On sait quelles sont à ce sujet les espérances de Schleiermacher. C'est surtout aux professeurs qu'il appartient d'assurer à l'Église, par leurs recherches, « la plus grande acti- » vité dans le mouvement libre (3). »

Enfin l'Eglise sera en rapport avec l'Etat. Schleiermacher, qui la conçoit comme une « communauté libre » au sein de la communauté officielle, réclame pour elle une complète indépendance, dont la garantie ne peut être à ses yeux que dans une Constitution synodale.

Indépendance n'est d'ailleurs pas isolement. L'Eglise fait partie d'une société humaine, dont elle représente l'une des fonctions principales. Cette fonction est de libérer l'esprit, et par là, de « rendre chacun plus indépendant dans toute la sphère de son existence (4). » On ne saurait,

(1) Prakt. Th., 628.
(2) Prakt. Th., 641.
(3) Prakt. Th., 621 sq.
(4) Prakt. Th., 707.

en effet, être véritablement indépendant, que si l'on a pleinement conscience de soi-même et de sa destinée. L'Eglise ne doit pas former seulement des croyants, mais des hommes.

* * *

La foi libre dans l'Eglise, l'Eglise libre dans l'Etat, voilà comment on pourrait résumer ce programme. Des deux parties qui le composent, la plus facile est sans doute la seconde, et il y a lieu de croire qu'une fois réalisée, elle facilitera la première.

Quant à la liberté de la foi, c'est un idéal séduisant, mais dont on peut se demander dans quelle mesure il est compatible avec une organisation ecclésiastique. En fait, malgré les affirmations souvent répétées de Schleiermacher, cette organisation tend plutôt à l'uniformité qu'à la diversité des consciences, à l'autorité qu'à la liberté. On peut le voir non seulement par la pression toujours croissante des mœurs cléricales, mais aussi par une législation ecclésiastique, qui, si elle est libérale, se contente de déterminer les points toujours moins nombreux où les variations individuelles de la foi sont admises, et qui, si elle est autoritaire, précise dans le plus grand détail tout ce qu'il faut croire et ne pas croire, pour ne laisser finalement place qu'à une piété humble et soumise à l'ombre du dogme qu'elle a dressé. C'est qu'une Eglise, bien qu'elle soit essentiellement une institution religieuse, ne peut guère éviter, à mesure qu'elle s'étend, de devenir aussi une institution politique, et d'appliquer son pouvoir, non seule-

ment au gouvernement des affaires temporelles, mais encore à la direction des âmes.

Pourquoi Schleiermacher n'a-t-il pas tenu compte d'une tendance si manifeste? C'est que pour lui l'Eglise véritable est toujours la libre union des âmes. Peu lui importe que les Eglises d'aujourd'hui ne répondent pas à cette définition : il regarde vers l'Eglise de l'avenir.

Ainsi tant d'années de contact immédiat avec le réel n'ont pu détruire en lui le rêve de sa jeunesse, ni ébranler le système qu'il s'est construit pour le soutenir. Seulement tandis qu'autrefois ce rêve se tenait loin du réel, il cherche maintenant à s'en approcher le plus possible : l'action est en effet le complément et l'épreuve nécessaire de l'Idée. Elle seule peut achever et consacrer la « science ».

CHAPITRE XIV

Dernières explications

I. — Dialectique (1) — 1828

Comme toujours, en mettant la dernière main au couronnement de sa doctrine, Schleiermacher remarque de nouvelles imperfections à la base. Deux fois encore il va reprendre les principes généraux de sa Dialectique (1).

Jusqu'ici, la doctrine du « fondement transcendant » reposait sur le postulat de l'identité de l'être avec la pensée. Elle est établie maintenant sur le fait de la certitude. Etre certains, c'est avoir foi dans son intelligence, sa volonté, dans le pouvoir qu'a l'esprit d'atteindre l'être, et par suite, dans un principe qui garantit ce pouvoir en réalisant l'unité absolue de l'être et de la pensée (2).

---

(1) Dial., Beil. D de Jonas (notes en marge de C, 1822).
(2) Dial., 450, l. 13.

Ce changement dans la théorie de la connaissance, en entraîne un autre dans celle de la religion. La foi dans la valeur de l'esprit est partout impliquée dans notre vie mentale, mais elle n'apparaît en elle-même et comme un acte distinct, qu'au point où pour nous pensée et être s'identifient, c'est-à-dire dans la conscience immédiate de soi-même, d'où jaillit directement la foi religieuse. Ainsi la conscience qui produit la religion, suffit aussi à la justifier.

Enfin nous rencontrons une retouche inattendue au premier abord, mais qui, à la réflexion, complète les précédentes. Naguère Dieu, insaisissable à la pratique et à la spéculation, était donné dans la conscience « comme les » choses dans la perception. » Ici ce privilège disparaît, et la conscience religieuse ne contient pas Dieu « d'une » manière supérieure à la spéculation et à la pratique (1). » Les trois fonctions principales de l'esprit jusqu'ici douées de privilèges divers, apparaissent maintenant comme également impuissantes à atteindre cet objet suprême, vers lequel, par des voies différentes, elles tendent également.

Mais alors, si l'idée de Dieu n'est primitivement donnée ni dans le savoir, ni dans l'action, ni dans la conscience, d'où nous vient-elle et que vaut-elle? Elle est exigée par la raison, et construite par nous sur le type de celle de nos activités qui peut nous fournir l'image la plus satisfaisante de l'Absolu. Elle naît d'abord dans la conscience, pour pénétrer ensuite dans le savoir et dans l'action. Le Dieu qui remplit les âmes religieuses appartient en propre à la conscience immédiate, et c'est elle qui l'a révélé à la spéculation et à la pratique (2).

(1) Dial., 475, l. 13.

(2) Cf. Dial., 175, l. 19 : « La conscience de nous-mêmes est pensée- » action et action-pensée. Elle s'identifie immédiatement et d'elle-

*
* *

Ces diverses retouches ont le même caractère, et sont vraisemblablement les effets d'une même cause.

On remarquera d'abord qu'elles n'intéressent pas sensiblement le fond de la doctrine. En justifiant l'existence du fondement transcendant, non plus par une déduction métaphysique, mais par un fait psychologique, Schleiermacher n'a voulu ni atténuer ses précédentes affirmations, ni même en changer les bases. De quelque manière qu'il la justifie, l'affirmation d'un fondement transcendant représente toujours pour lui la même nécessité rationnelle. De même, en admettant l'impuissance de la conscience religieuse et en la mettant au même rang que les deux autres activités de l'esprit, il n'entend pas revenir sur le réalisme qu'il enseignait naguère, ni refuser au croyant la grâce de communier avec Dieu. Il lui refuse seulement la faculté de le saisir comme un objet, et de mettre une idée distincte sous le nom qu'il lui donne en le priant.

Mais s'ils ne renouvellent pas le fond de la doctrine, les changements actuels ne sont point sans importance pour la méthode. Au lieu de conclure par une démarche audacieuse, de l'idée à l'être, et de notre pensée au principe suprême qui la fonde, on conclut de la foi en notre pensée

» même à la spéculation et à l'éthique, avec prédominance du » caractère immédiat; et Dieu qui, primitivement, est une expres- » sion religieuse, est mis en avant partout.

à la foi en Dieu, c'est-à-dire d'un fait psychologique à un autre fait de même ordre qui y est lié. De même, l'idée de Dieu est toujours la représentation d'une réalité donnée dans l'âme, mais cette représentation n'est point la religion pure, qui, si elle atteint Dieu à sa manière, par la conscience immédiate ou sentiment, ne saurait le saisir à la manière de la connaissance, ni le déterminer comme un objet.

L'intention est manifestement la même dans les deux cas. Il ne suffit plus maintenant de marquer leur place à la religion et à la spéculation, pour être sûr qu'elles s'y tiennent. On vit en un temps difficile où des étrangers pleins de zèle prétendent entrer chez vous en disant, ou que la maison leur convient et qu'ils sauraient la soigner mieux que vous-même, ou que ce qui s'y trouve leur revient pour une part. Il importe dès lors que chacun apprenne à se tenir chez soi, et autant que possible à s'y suffire ; ou bien, s'il doit faire quelque emprunt, qu'il ait soin de régler dans le moindre détail chaque point de droit, de manière que nulle réclamation ne soit possible. C'est pourquoi l'on justifie la doctrine du fondement transcendant non plus par un postulat, mais par un fait, et l'on distingue dans l'idée même de Dieu, la notion proprement dite, où la spéculation peut avoir une part, et la possession immédiate, qui appartient sans conteste à la religion. Sur l'« agnosticisme » et sur la science, la spéculation n'a plus de prise.

Il est vrai qu'il reste encore un double bien indivis : l'expérience religieuse et la raison. Mais s'ils ne peuvent s'entendre pour le partager, les deux rivaux peuvent s'entendre pour s'en servir. Il est en effet loisible à chacun d'eux, d'en user à sa manière. Le spéculatif pourra, s'il le veut, se faire de l'expérience un simple point de départ pour ses concepts. Mais le théologien et le philosophe positif pourront aussi la considérer comme la réalité essen-

tielle d'où part et où revient tout savoir, et dont leur doctrine ne saurait être que le commentaire. On saura ainsi lequel réalise mieux cet accord progressif de l'expérience et de la raison, qui constitue, sinon la science, du moins l'« approximation du savoir. »

Expérience et raison sont en effet, dans la philosophie religieuse, deux moments unis et distincts, deux manières différentes d'étudier la même réalité, qui ne peut être ni divisée entre elles, ni attribuée tout entière à l'une ou à l'autre. La foi en Dieu, par exemple, ne saurait s'expliquer en partie par l'expérience, en partie par la raison : elle doit pouvoir s'expliquer tout entière suivant les lois de la raison et suivant les données de l'expérience. La spéculation la plus sûre sera donc celle qui, d'un bout à l'autre, restera appuyée sur l'observation. Inversement, les recherches de fait ne seront pleinement satisfaisantes, qu'à la condition de compléter par des vues spéculatives une expérience en elle-même dépourvue de pensée.

DIALECTIQUE (2 — 1831)

Ce qui précède n'a pas suffi à élucider toutes les questions qui touchent aux rapports entre la philosophie et la religion.

Elles ont chacune leur fort et leur faible, et par là se complètent. L'une atteint le concept d'Unité suprême, mais sans pouvoir sortir de la « différence de la pensée ». L'autre s'élève à « l'unité de l'amour (1) », mais sans pouvoir se maintenir dans l'Universel.

(1) Dial., 532, l. 6, notes.

Il est pourtant un point où philosophie et religion ne sont plus seulement complémentaires. De même que la religion se retrouve dans toute la vie de l'esprit, la philosophie, dont l'objet s'étend jusqu'aux limites du connaissable, y fait aussi entrer la religion. Incapable de la réduire à ses concepts et de lui assigner sa place dans un système spéculatif, elle peut du moins lui marquer son rôle dans le développement pratique, et constituer à ce titre « une discipline dérivée de l'Ethique (1). » Sur ce point elle est souveraine, et l'on ne peut en appeler d'une philosophie religieuse qu'à une autre mieux informée.

Mais ce point mis à part, il n'y a rien de commun entre la religion et la philosophie. Il est temps de mettre fin à ces « pseudophilosophèmes » (2) qui confondent tous les ordres de pensée ; à ces systèmes troubles où se mêlent inventions personnelles et vérités de la foi, et qui sont en définitive aussi inquiétants pour la spéculation que pour la piété. L'on reconnaît enfin, si l'on ne l'avait reconnu déjà, l'accent d'une pensée sûre d'elle-même et de la vérité qu'elle a découverte (3).

(1) Dial., 533, l. 9.

(2) Dial., 533, l. 12.

(3) Cf. sur la Dial. de 1828 et celle de 1831 : WEISS B (1879), 278-280, insiste sur la séparation croissante de Dieu et du monde, et sur l'effort de Schr pour assurer l'unité du fondement transcendant. La doctrine demeure la même d'ailleurs. — WRZECIONKO (1890), 34 : « La nouvelle rédaction précise la précédente : L'absolu est » donné immédiatement dans le sentiment. » 35 : « Le sentiment de » dépendance est une abstraction de la réflexion. » — HUBER (1901) : « Schr efface finalement toute différence entre savoir, volonté et » sentiment. » 195 : « Dans le concret, la pensée du transcendant ne » se sépare pas du sentiment du transcendant : le vrai philosophe » doit être religieux. »

II. — Doctrine de la Foi (1830-1831)

La première rédaction de la Doctrine de la Foi avait paru obscure, et donné lieu à bien des malentendus. Après dix ans, Schleiermacher se décide à y remédier et à mettre le plus de clarté possible dans son œuvre principale (1).

Il faut encore répondre aux vieilles objections. Si le sentiment est une pensée « impuissante et confuse », comment se fait-il que ce soit « dans les moments les plus » vivants qu'il est le plus fort (2). » Comment se fait-il que nulle part on ne le voie disparaître devant la réflexion, mais qu'il se montre, jusqu'au bout, irréductible ?

Outre cette justification de fait, Schleiermacher en apporte une autre d'ordre spéculatif. Toute vie spirituelle est à la fois et à des degrés divers, activité et réceptivité. Sans un objet qui la détermine, elle ne peut être que dé- « veloppement d'un être identique à lui-même, immobilité, » limite extrême de l'activité (3). » Et la conscience que nous en aurions serait tout au plus d'une « agilité vide (4). » On reconnaît encore ici le souvenir, que l'on croyait effacé, du temps où fut conçue la *Doctrine de la science*.

Mais on voit aussi comment Schleiermacher se distingue de Fichte. L'esprit fini a besoin d'un objet, non

(1) Corr. à Gass, 222 : « J'ai changé tout et rien. »
(2) Gl. L., § 3, 5.
(3) Gl. L., § 4, 2.
(4) Gl. L., § 4, 1.

pas comme d'un obstacle qui le rejette sur lui-même, mais comme d'un germe qui le féconde. A lui seul, l'individu ne peut se réaliser, ni se connaître. Il ne le peut qu'en assimilant un être plus large et plus haut. Il atteint enfin sa destinée, non comme le croyait Spinoza en se fondant en un Tout indéterminé, mais en s'organisant en un ordre universel d'activités personnelles.

La conscience ainsi « déterminée » est la conscience de soi, qu'il ne faut pas confondre avec la conscience du moi (1). L'une est la possession immédiate de l'être propre qui est en nous, l'autre la connaissance réfléchie des divers éléments qui composent notre nature individuelle et de leur synthèse. De ces deux consciences, l'une est constante et invariable, sauf les progrès qu'elle accomplit vers une vie supérieure ; l'autre est intermittente et changeante, suivant les variations des éléments extrêmement nombreux qui la composent. C'est à la conscience de soi qu'est rapporté le sentiment, dont la religion est la forme la plus haute.

Mais pourquoi cette forme est-elle celle du sentiment de dépendance absolue ? On connaît les objections ordinaires auxquelles il a été répondu depuis longtemps : se sentir absolument dépendant, ce n'est pas reconnaître et rechercher la servitude, mais apercevoir immédiatement, en un acte où toute la vie spirituelle se concentre, en même temps que sa propre limitation, l'Infini qui est au delà de soi, et pourtant soi-même encore ; c'est s'élever à un état où l'on se sent échapper à la limite, à la négation et à la mort : état sain et salutaire, qui nous permet de voir clairement notre destinée et de la remplir sans illusion ni faiblesse, orgueil ni désespoir, et qui doit être regardé comme la règle de notre vie « le sel de la terre (2). »

(1) Gl. L., § 3, 2.
(2) Cf. Psych. (1830), 522, l. 8.

Jusqu'ici le sentiment religieux était sans unité réelle avec la spéculation et la moralité, dont il ne se rapprochait que pour se mettre à l'abri de l'anthropomorphisme et s'élever à « l'Universel ». Ainsi la religion restait isolée, et pourtant dans une dépendance inquiétante des autres activités. Maintenant le rapprochement entre elles se fait plus intime et plus profond. Si la religion s'élève et se purifie, c'est toujours grâce à la spéculation sans doute, mais à une spéculation immanente. Tous les éléments de l'esprit sont en effet unis et mêlés dans la conscience, et ce que nous appelons sentiment n'est qu'un état complexe où le sentiment prédomine, mais sans exclure les éléments pratiques et spéculatifs. C'est à l'action de ceux-ci que la piété doit de pouvoir se suffire, et de se garder à elle seule de l'anthropomorphisme (1), dont elle est toujours menacée.

*
* *

Le caractère propre d'une religion apparaît essentiellement dans la personnalité de son fondateur. Tout le Christianisme est dans la conscience du Christ.

Qu'est donc cette conscience et que vaut-elle par rapport à la nôtre? Est-elle humaine ou divine? Et peut-on parler de révélation? On se souvient comment Schleiermacher a résolu le problème, en le transportant vers les régions supérieures de la pensée où les oppositions s'évanouissent. Plus nettement et plus hardiment que jamais, il

(1) Cf. Gl. L., § 5. 5. Zus. 3.

affirme que toute religion, sans en excepter le Christianisme, est en même temps que surnaturelle et révélée, entièrement naturelle et rationnelle. L'apparition du Christ était fondée dans la nature humaine. Lui-même n'est que « le plus haut degré de force spirituelle auquel nous puissions jamais arriver », et sa doctrine peut être considérée comme « le plus haut degré de la raison (1). »

On voit dans tout ceci l'effort tenté par Schleiermacher pour échapper aux multiples malentendus provoqués par son œuvre, et aux défauts qui en étaient le principe. Si la doctrine est complexe et nuancée, on ne peut plus lui reprocher d'être obscure ni fuyante. Quoi qu'elle vaille et qu'il advienne d'elle, elle est maintenant dans tout son jour.

III. — Esthétique (1832). Psychologie (1830 et 1834)

Dans ses derniers cours, Schleiermacher s'élève à des vues générales qui, mieux que jamais, laissent apercevoir l'ensemble et le fond de sa pensée (2).

On sait qu'en nous la conscience a deux formes. La plus extérieure est la « conscience du moi », que la réflexion a

(1) Gl. L., § 13, 1.

(2) Ph. W., VII, Æsthet. Le texte de Lommatzsch est fait de notes d'auditeurs, et les cours de 1818, 1825, 1832 y sont confondus. Aussi est-il difficile de s'en servir, surtout pour en faire comme le veut Ch. Sigwart, la base de toute l'interprétation du système.

Ph. W. VI, Psych. Mst et notes d'auditeurs ensemble. 1830, texte de George. 1834, Beil. C.

construite selon des lois rationnelles, et qui malgré la diversité et la complicité de ses éléments, est dans ses traits essentiels, la même chez tous les hommes.

Plus profonde est la « conscience immédiate de soi » qui exprime et réalise notre être propre, et qui, par suite, est différente en chacun (1). Primitive, cette conscience n'est pourtant pas simple. A l'analyse, elle apparaît comme composée de deux sortes d'éléments, intellectuels et organiques. Sans l'élément intellectuel, l'élément organique n'aurait ni unité, ni direction ; sans l'élément organique, l'élément intellectuel resterait indéterminé. Bien qu'ils soient étroitement liés, tous deux ont leur vie indépendante : ainsi, l'esprit peut rester allègre au milieu des souffrances du corps. De même, il est possible de distinguer les séries de leurs effets respectifs. A l'élément intellectuel se rapporte la diversité de nos fonctions, à l'élément organique, celle des mouvements affectifs qui les accompagnent (2).

Cette diversité recèle une unité profonde : celle d'une activité qui ne se laisse pas saisir en elle-même, mais seulement « dans sa différence » et que l'on conçoit seulement comme « agilité », « pur état d'âme (3) », par delà tous les mouvements de la pensée ou de l'action, toutes les formes distinctes de la conscience. C'est là qu'est l'autre pôle de l'être, le propre opposé à l'universel. Pour atteindre Dieu, chacun doit découvrir ce qu'il y a de plus personnel en lui-même.

Dans ce « personnalisme » il ne faut pas voir une conception depuis longtemps dépassée. Si Schleiermacher cherche la religion dans la conscience de l'être propre, il

(1) Cf. Æsthet., 70, l. 6, cf. 69, l. 11.
(2) Cf. Æsthet., 71, l. 33.
(3) Psych., 554, l. 37.

est plus loin que jamais de la chercher dans le retour à l'individu. Une vie tout individuelle est en effet à ses yeux tout animale. Seules, la conscience sociale et la conscience d'espèce nous révèlent d'abord notre être véritable. Nous ne le découvrons enfin tout entier qu'en nous élevant à une existence où l'individu comme tel a depuis longtemps disparu. C'est ainsi que le beau, le sublime, le sentiment de la nature, ne sont pour nous si instructifs et ne nous touchent si profondément, que parce qu'ils expriment, en même temps que l'être qui nous est propre, un aspect de l'être universel. Toute extension de la sympathie implique le pressentiment de l'unité profonde des êtres, en un être « hors de la totalité (1) ». Tout ce qui nous réalise ou nous révèle à nous-mêmes, prépare et éveille en nous la conscience de Dieu.

On comprend maintenant mieux que jamais l'effort si long, si obstiné, d'où est sortie toute cette œuvre. Si Schleiermacher s'est si vivement intéressé au développement et à l'harmonie des activités humaines les plus diverses, à l'art, la morale, la science, la philosophie, c'est qu'il y voyait la source et l'aliment de la religion. S'il a tant fait pour rapprocher les âmes pieuses de la culture, c'est qu'il savait, par une intuition pénétrante et une expérience immédiate, qu'en elle seule, grâce à la transformation mystérieuse qui s'opère au fond des consciences, la religion peut trouver son aliment.

*
* *

Tel devait être le dernier effort de l'esprit clairvoyant et sincère qui s'était si souvent renouvelé en se rapprochant

(1) Psych., C. 546, l. 34.

toujours de ce qu'il sentait être la vérité, et qui n'eut peut-être jamais la satisfaction complète de l'avoir atteinte. La santé de Schleiermacher avait toujours été délicate, et assez longtemps il avait craint la phtisie. Atteint en 1834 d'une fluxion de poitrine, il passa quelques jours en des alternatives de souffrance et d'abattement. Vers les dernières heures, la force parut lui revenir avec l'éclat des yeux et la flamme de l'esprit. Il voulut donner et recevoir la communion au milieu de ses parents et de ses amis. « Que » personne, dit-il, ne se scandalise de la forme... je n'ai » jamais tenu à la lettre... » Et se tournant vers sa femme : « Nous sommes et restons unis dans cet amour et dans » cette communauté (1). » Il se fit changer de position, respira quelques fois, et mourut.

---

(1) Corr., II, 510 (récit de sa femme).

Voici un portrait de lui par son ami Steffens (cité par Dilthey) : « Petit de taille, un peu dévié, — mais cela ne le gâtait presque » pas, — il était vif dans tous ses mouvements, ses traits étaient » extrêmement expressifs. Quelque chose d'aigu dans son regard » pouvait repousser : il paraissait transpercer chacun. Le visage » était allongé, les traits nettement découpés, les lèvres serrées, » le menton avancé, l'œil vivant et plein de feu, le regard constamment sérieux, attentif et limpide. Je l'ai vu dans les circonstances les plus différentes de sa vie, dans la méditation et le jeu, » plaisant, doux, irrité, ému de joie et de souffrance : constamment » on voyait un calme admirable, plus puissant que l'agitation passagère, dominer son âme. Pourtant rien de fixe dans ce repos. » Une légère ironie jouait sur ses traits, une sympathie profonde » l'émouvait intérieurement ; sous ce calme assuré transparaissait » une bonté enfantine. »

CHAPITRE XV

Vue d'ensemble

Après avoir suivi la pensée de Schleiermacher dans ses expressions successives, il n'est pas inutile de rappeler les moments principaux de son développement et d'en dégager l'ensemble.

La formation de cette pensée fut, on le sait, difficile et tardive. Elle fut arrêtée par une éducation religieuse qui devait un jour être féconde, mais dont l'action ou la réaction occupèrent une grande partie de son adolescence. De la 20e à la 30e année, il dut passer par de longs tâtonnements pour s'approprier et concilier les doctrines de Kant, de Spinoza, de Fichte, et des autres penseurs idéalistes ou panthéistes qui étaient les maîtres du temps. Les premiers *Essais* et *Sermons* nous ont montré cependant qu'il entrevoyait déjà son point de vue propre et quelques-unes de ses principales idées personnelles.

Mais tout cet effort serait peut-être resté stérile sans diverses excitations qui lui donnèrent plus d'intensité et lui firent trouver sa voie. Elles vinrent en général moins

des livres et des idées que des consciences. Les Romantiques, à qui Schleiermacher se lia d'abord, et qui ne manquaient point de pensées abstraites, avaient aussi la prétention, parfois fâcheuse, de les vivre. Mais ce fut surtout aux femmes, dont il aimait la société, aux étudiants de ses cours, aux fidèles de son église, qu'il fut redevable d'une seconde éducation, plus facile que n'avait été la première. Ainsi s'explique le caractère concret, vivant, personnel, qui distingue sa doctrine, et qui l'oppose parfois heureusement à celle des philosophes de profession.

Ces influences développèrent encore en lui la disposition qui sans doute lui était propre, à tout ramener à la vie intérieure. Rien dans l'homme ne vaut qui ne soit vivant, et le plus pur de ce qui vient de l'âme est toujours ce que l'on puise au plus près de sa source : telle est la conception que Schleiermacher se fit de l'art, de la morale, de la philosophie, et qu'il voulut appliquer aussi à la religion.

La religion, telle que l'exposèrent les *Discours*, doit être ou redevenir vivante, et par suite se conformer en nous aux lois de la vie, dont la plus générale est l'unité dans la diversité des fonctions, ou la solidarité organique. Cette loi est celle qui unit toutes les formes et toutes les œuvres de la culture, et aucune ne peut normalement s'y soustraire.

La vie intérieure d'où naît et où doit revenir toute œuvre proprement humaine, a pour sens et pour but de créer en nous, et de nous révéler par des pensées immédiates (intuition et sentiment), une activité spirituelle qui tient à notre être le plus profond, et par laquelle nous communiquons avec un monde incomparablement plus étendu, plus riche et plus beau que celui que nous donne la réflexion. Les diverses fonctions de l'esprit nous découvrent ce monde dans la limitation de l'effort, ou sous le voile de la représentation. Seule la religion nous le révèle tout d'un coup, face à face, et dans son infinité.

L'Être que l'auteur des *Discours* « contemplait » ainsi au fond de lui-même, ne lui était donné que dans et pour l'individu, mais les grands évènements contemporains et l'éveil de la conscience allemande allaient en faire apparaître d'autres formes plus étendues et plus hautes. Dès 1806-1809, le centre des activités spirituelles allait être désormais pour lui, non plus l'individu, mais la communauté.

En même temps que cette conception de l'Être devaient changer les organes correspondants de la pensée. Vers 1806 (*Ethique*, *Discours*) l'intuition individuelle et capricieuse fit place au sentiment, plus souple, plus constant, plus profond et plus capable d'assembler et de maintenir de grandes masses humaines.

Le sentiment ne pouvait d'ailleurs recueillir à lui seul tout l'héritage spirituel de l'intuition. Il fallait au-dessus de lui un principe plus haut, plus clair, plus capable de nous dominer. Schleiermacher fit appel (*Ethique*, 1806) à l'Idée platonicienne. Celle-ci est le principe immanent, mais toujours relié à son origine transcendante, par lequel est « animée » toute notre nature et sont dirigées nos principales fonctions. Il y a des Idées créatrices en religion, comme en art ou en morale. L'action et l'histoire de ces Idées dépassent infiniment celle des individus qui en sont à la fois les « organes » et les « symboles ».

Mais, quelques services qu'elle lui ait rendus, cette conception était trop peu personnelle à Schleiermacher pour qu'il pût définitivement s'en contenter. Déjà les premiers Discours indiquaient et l'Ethique de 1805 dégageait des principes plus simples, dans lesquels devait tôt ou tard (*Dial.* 1814) se dissoudre l'Idée.

Ces principes sont ceux dont l'unité et l'opposition donnent naissance à toute notre organisation mentale. C'est d'une part l'activité spirituelle, principe d'unité, et l'activité organique, principe de diversité. Ou plutôt, comme unité et diversité se retrouvent dans tout ce qui vit et dans les

éléments mêmes de la vie, chacun de ces deux principes en comprend deux autres, l'un universel, l'autre personnel : la fantaisie et la raison. Ainsi s'expliquent l'identité et la diversité fondamentales de chaque individu, de chaque communauté, enfin de l'humanité tout entière. Tout, dans le monde spirituel, est à la fois un et divers à l'infini, grâce aux combinaisons multiples d'un petit nombre d'éléments simples.

Ici encore, à cette transformation dans l'objet de la doctrine devait en répondre une autre dans le sujet. Le sentiment ne suffisait plus à rendre compte d'une réalité si ample et si diverse. De plus en plus (*Psych.*, 1818) Schleiermacher l'a remplacé par la conscience.

Il est vrai que cette conscience était encore sentiment. Nous ne pouvons en effet avoir purement conscience ni de nous-mêmes, ni d'aucune réalité en nous. De même que l'activité spirituelle a besoin d'une activité organique qui lui réponde, de même la conscience de nous-mêmes serait « agilité vide » si elle n'était déterminée par un objet. Seulement cet objet s'élève en même temps qu'elle. Un être en effet ne saurait être délimité que par ce qui est à son niveau. Au plus bas degré tout est individuel, organique. Puis la conscience s'étend, se spiritualise et se détermine par degrés, dans la famille, la patrie, l'humanité, l'Univers. Enfin elle touche à l'Unité suprême, et y trouve sa suprême détermination. Elle s'apparaît alors comme un Être fini en présence d'un Être infini, dans lequel il reconnaît son principe et sa fin. Sa forme est celle du « sentiment de dépendance absolue » (*Doctrine de la foi*, 1821).

Jusqu'ici la religion paraissait avoir seule le privilège d'atteindre l'Absolu. En réalité ce privilège doit être révisé. Sous la pression de la philosophie spéculative, Schleiermacher s'est efforcé de déterminer les droits de la religion par rapport à la spéculation (*Dialect.*, *Doct. de la*

foi, 1830). Limitées toutes deux, elles se complètent pourtant l'une l'autre, sans cependant être jamais adéquates à leur objet. Comme la moralité, comme la science, et par elles, la religion doit progresser indéfiniment.

Le résultat de ces luttes a été de rendre Schleiermacher toujours plus attentif à la réalité des consciences. De plus en plus il a cherché la religion dans les âmes où elle est le plus spontanée, le plus pure, et il s'est efforcé de la déterminer exactement dans ses formes, dans ses origines. Ses derniers travaux font ressortir les mouvements obscurs qui la préparent, l'action de la volonté, de la spontanéité pure. Sa philosophie religieuse est à la fin ce qu'elle a promis d'être dès le début : une philosophie de la personnalité libre et de la raison, directement appliquée à observer et à interpréter la vie intérieure.

Tel est le développement de cette doctrine, qu'on ne saurait comprendre ni juger d'après l'une de ses expressions. Elle ne fut en effet jamais achevée et ne pouvait sans doute l'être; le sens en est moins dans le résultat que dans l'effort.

Ce que Schleiermacher a voulu faire, c'est, semble-t-il, une reconstruction de l'âme normale et complète, avec les matériaux et d'après les lois de la pensée. Il a voulu faire entrer dans un système philosophique les conditions multiples, diverses, subtiles, nuancées, de la vie spirituelle, et en particulier de la religion.

Dans cette construction il a dû faire entrer un grand nombre d'éléments spéculatifs, dont la diversité la rend difficile à classer. On y trouve assez d'observation et de spéculation, de raison et d'expérience, d'idéal et de réel, pour qu'on puisse la dire à la fois scientifique et philosophique, rationaliste et empiriste, idéaliste et réaliste.

*
* *

Essayons de retrouver quelques-uns de ces éléments et d'en déterminer de façon plus précise la nature, l'origine et le rapport.

Le premier et le plus essentiel est la religion, ou plutôt une religion. C'est en effet sur cette religion personnelle que tout repose; avec elle la conception entière changerait ou disparaîtrait.

On sait comment cette religion s'est formée en Schleiermacher, par crises successives, incomplètes, et comment elle s'est affirmée et développée, grâce à l'intervention de la pensée réfléchie. C'est au fond la piété morave, faite, comme il le disait lui-même, de sentiment et de « fantaisie ». Mais c'est la piété d'un « Morave supérieur ». La fantaisie n'y est plus la méditation puérile des plaies du Sauveur. Le sentiment n'y est plus l'état d'une âme simple, pauvre et confinée. La religion y naît des plus hautes activités de l'âme, de la science, de la philosophie, de la vie morale, de tout le déploiement sain et normal de la connaissance ou de l'action. Ce qui, de plus en plus, l'alimente et la renouvelle, c'est la conception et la réalisation d'un ordre rationnel, la prise de possession méthodique de la nature. Rien ne lui est plus favorable que l'énergie disciplinée de l'action sociale ou de la pensée scientifique.

Une telle religion est sans doute conciliable avec l'esprit moderne. L'est-elle avec le Christianisme? Avant Schleiermacher et encore après lui, la question a été le plus souvent tranchée par une affirmation ou une négation nette.

Pourtant l'un des mérites de son œuvre pourrait être d'avoir provoqué des doutes à ce sujet, et d'avoir tout au moins fait entrevoir que le problème n'est pas simple. En tous cas, chez lui, religion humaine et foi positive ont été parfaitement d'accord. Cet accord ne s'est d'ailleurs fait que grâce au travail d'une réflexion qui a beaucoup élagué, ordonné, transformé, dans les croyances traditionnelles.

*
* *

De même que l'on n'a ici qu'une religion, on n'a aussi qu'une philosophie. Plus encore que « la religion », « la » philosophie » n'est sans doute en effet qu'une entité introuvable.

On a pu voir que celle dont Schleiermacher a fait usage pour l'étude de la religion est complexe et formée d'éléments très divers.

C'est d'abord la philosophie rationaliste du siècle précédent, en particulier celle de Kant. Seulement la raison telle que Schleiermacher l'entend n'est pas une simple faculté de contrôle. Elle est aussi et surtout une activité constructive et créatrice. En elle la critique complète l'acte, comme chez l'artiste le goût achève l'inspiration. Dans la vie morale, elle n'intervient pas comme un juge qui attend la volonté à son tribunal, pour la soumettre à une loi uniforme, mais comme un conseiller toujours présent et actif, qui dirige la volonté suivant les regles flexibles de la sagesse. Elle est partout et ne s'exprime tout entière nulle part. Elle se révèle non seulement dans les

actes individuels, mais encore dans ceux des groupements humains les plus étendus.

Cette raison intervient dans la religion comme dans toutes les autres activités spirituelles. Seulement elle s'y présente sous une forme spéciale à la fonction qu'elle remplit, et conforme à l'organisation qu'elle s'est donnée. Le sentiment religieux est, lui aussi, contenu dans les limites de la raison, au sens où l'entendait Kant ; mais si cette raison réfléchie et critique peut le reconnaître, elle ne saurait le créer. Il est l'œuvre de la raison dans une autre de ses actes : celui qui anime la nature humaine et y suscite les fonctions spontanées et mystérieuses de la vie.

Cette conception est au fond platonicienne. C'est par elle surtout que Schleiermacher tient à son maître préféré. L'influence de Kant a été sur ce point plutôt restrictive et négative. Elle a consisté en particulier à donner à la raison le caractère abstrait et « universel » que l'auteur de la Dialectique lui attribue. Sans cette influence, il aurait sans doute reconnu que la raison est au moins aussi personnelle que la fantaisie.

*
* *

Une autre influence importante, bien que secondaire par rapport aux deux précédentes, est celle de la philosophie idéaliste et panthéiste.

C'est, on s'en souvient, de cette philosophie que Schleiermacher est parti. On a pu voir aussi que s'il en a peu à peu réduit la place dans son œuvre, il ne l'a jamais abandonnée. Au fond le réalisme de la Dialectique n'est pas très différent de l'idéalisme des Discours. La différence

consiste surtout dans la correspondance établie entre les formes de la pensée et celles de l'être. Il n'en est pas autrement du réalisme de la Psychologie. Cette activité de l'esprit qui traverse successivement tous les degrés de la connaissance et de l'action n'est pas sans analogie avec celle dont Fichte a fait la base de sa « Doctrine de la Science. »

Quant au Panthéisme, on a pu voir le profit que Schleiermacher en a retiré, et les obstacles qu'il y a rencontrés. Au fond, malgré ses variations apparentes, Schleiermacher n'a jamais notablement changé d'attitude à l'égard de cette doctrine, et la *Foi chrétienne* n'abandonne rien de ce qui avait été avancé par les *Discours*. Partout se retrouvent en particulier deux idées qui viennent du Panthéisme : celle de la parenté intime qui unit Dieu, le monde et l'âme humaine ; et celle du caractère inaccessible, inconnaissable et innommable de l'Absolu. Le Panthéisme semble avoir été ici le commentaire et le développement de la piété morave (1).

*
* *

Cette philosophie est donc faite de beaucoup de pièces diverses, dont la plupart sont d'emprunt. Un tel mélange laisse-t-il place à une doctrine originale ?

---

(1) DILTHEY (1870) attribue la formation philosophique de Schr : D'abord et surtout à Kant (83 sq). Puis à Spinoza, Leibnitz et Platon (318 sq). A partir de 1800, l'influence de Spinoza diminue, celle de Platon grandit (320). — SIGWART (1872) : 72 : L'influence de Leibnitz n'est pas visible. 73 : A partir de 1794, influence de Spinoza, puis de Fichte. Platonisme dans les Discours.

Si l'on cherche quels sont les apports personnels de Schleiermacher dans sa philosophie, on est surpris de leur petit nombre. Ce n'est sans doute ni l'intuition, ni le sentiment. Serait-ce la réduction des activités et des œuvres de l'esprit à la vie intérieure? Elle était aussi chez les Romantiques et un peu partout. Les idées de la raison, de la personnalité? Elles reviennent à Kant, à Platon. Est-ce le rapprochement de la nature et de l'âme? Le développement de la vie morale suivant un seul plan? La répartition de nos activités suivant des oppositions complexes, qui renaissent d'elles-mêmes? Tout cela est dans Schelling. Enfin il n'est pas jusqu'au « réalisme supérieur » qui se développe d'un bout à l'autre de l'œuvre, dont on ne pût retrouver l'origine dans la Philosophie de l'Identité (1).

On n'est pas même fondé à dire que ce qu'il y a de personnel dans cette œuvre en soit « l'architectonique (2). » Ce qui précède suffit à montrer que quelques-unes des idées essentielles de cette architecture sont aussi d'emprunt. Quant à celles que Schleiermacher ne doit apparemment à personne, les plus heureuses comme la théorie du sentiment ou celle de l'organisation mentale restent d'ordinaire à l'état d'indications indéterminées; la plupart sont pauvres et mal venues. Tel est le cas de ces déductions factices, grâce auxquelles on peut d'un trait édifier un sys-

(1) Cf. SCHELLING, W. I, III. Syst. des transc. Idealismus. 600 nomme l'Identité absolue, le « soleil éternel du royaume des es- » prits, qui ne devient jamais objet, mais qui... est le même pour » toutes les intelligences...» Elle apparait, il est vrai, dans l'intuition esthétique, mais celle-ci est « l'éternelle révélation, le miracle » qui, même s'il n'avait existé qu'une fois, devrait nous persuader » de la réalité absolue de ce principe suprême. »

(2) SIGWART (1851), 832.

tème, comme celui qui, dans la *Dialectique* (1811), établit une correspondance exacte entre les formes de l'être et la pensée ; de ces fausses fenêtres pour la symétrie ; de ces schèmes tout prêts, où n'importe quel développement peut entrer ; de ces divisions verbales qui permettent de traiter abondamment un sujet sans y mettre de faits, comme on en rencontre dans presque toutes les parties de la *Psychologie* ou de l'*Ethique*.

Evidemment nous sommes loin de l'analyse géniale de Kant, ou même de la vigoureuse dialectique de Fichte, de l'invention ingénieuse et brillante de Schelling, ou de l'élan puissant et lourd qui par moments enlève la pensée de Hegel. Si l'on ne voyait dans cette œuvre que les matériaux et les moyens employés, on serait tenté de donner raison à son auteur lorsqu'il dit de lui-même qu'en philosophie il n'est qu'un « amateur ».

Mais il y a quelque chose de plus. Il y a d'abord la manière concrète, vivante, dont les idées sont exposées dans leur rapport direct avec les âmes. Cette manière n'est celle d'aucun des grands penseurs modernes, et on ne la retrouverait peut-être que dans Platon.

Ceci est d'ailleurs plus qu'une question de forme. Ainsi rapportées à leur milieu naturel et vues dans leur ensemble, les idées prennent un autre sens. Les mots : bien, devoir, piété, dogme, Église signifient autre chose pour Schleiermacher que pour Kant, par exemple. Ils évoquent non seulement des idées, des doctrines, mais des âmes en éveil, des communautés agissantes.

A supposer d'ailleurs qu'il fallût faire bon marché de cette nouvelle qualité des idées, il n'en est pas de même de leur extension à des sujets nouveaux et qui ne paraissaient pas les comporter. Pour mesurer la distance qui séparait ces idées de la religion à laquelle Schleiermacher les a appliquées, il n'y a qu'à penser aux difficultés qu'elles ont dû vaincre avant d'être admises.

Enfin cette application est, elle-même, la mise en œuvre d'une idée nouvelle qui anime et soutient l'œuvre entière. Elle consiste à porter dans l'une des parties les plus impénétrables de la vie intérieure, la curiosité et l'effort de la pensée rationnelle, à essayer d'explorer scientifiquement un domaine dont tous les abords étaient défendus par un impénétrable mystère ; et, à cette fin, de rapprocher des autres une religion que la conscience de sa supériorité avait depuis longtemps accoutumée à se croire unique. De plus, cette idée a été heureusement engagée dans la voie la plus sûre : celle qui, partie de l'observation, s'élève par degré aux principes spéculatifs (1).

Il est vrai que de tout cela l'œuvre de Schleiermacher donne surtout des indications, ou des ébauches qui ne sont pas à l'abri de toute critique. Mais cette insuffisance, Schleiermacher l'a sentie le premier, et il s'est efforcé d'y remédier avec une persévérance et une souplesse d'esprit des plus rares. Il avait en effet, une qualité intellectuelle qui a été parfois refusée aux penseurs du plus haut rang : celle de se défier de soi-même, de ne pas se laisser prendre à ses propres inventions, et d'avoir les yeux fixés plutôt sur le problème à résoudre que sur la solution déjà trouvée (2).

Il avait d'autres dons encore. Le premier sans doute, et celui qui le rendait, entre tous, apte à l'ordre de recherches où il s'était engagé, était une rare diversité de dispositions

(1) Cf. SIGWART (1854), 625 : « Le propre de Schr c'est qu'il part de » la conscience empirique et de son développement vivant. » Il est en cela fidèle à Kant, s'oppose à Schelling. — 626 : « Toute sa philo- » sophie n'est que réflexion sur le donné. »

(2) Il faut dire aussi que presque tous les travaux de Schr restèrent de son vivant à l'état de cours inédits, ce qui lui rendit beaucoup plus facile de les reprendre. Mais c'est encore un don que de savoir rester inédit.

naturelles, diversité que protégeait et développait encore un bel équilibre intérieur. Il sut aussi reconnaître le meilleur emploi qu'il pouvait faire de ces dispositions, et jusqu'où pouvaient le porter ses forces. Il eut le mérite d'être toujours l'homme qu'il faut à la place qu'il faut.

On jugera sans doute que tout cela comporte plus d'habileté que de génie, et qu'en somme de tels dons restent secondaires. Mais on reconnaîtra sans doute aussi que que ce n'est pas un faible mérite d'avoir su, avec des facultés peut-être ordinaires, faire une œuvre de premier rang. Il suffit en effet, pour en juger, de comparer cette œuvre à celle des penseurs les plus illustres qui se sont essayés à la même tâche, et de mesurer, s'il est possible, les résultats qu'ils ont acquis, et les traces qu'ils ont laissées après eux.

CINQUIÈME PARTIE

ÉVOLUTION ULTÉRIEURE DE LA PENSÉE

CHAPITRE XVI

Schleiermacher n'est point parvenu, et peut-être, prisonnier de ses dispositions personnelles et de son éducation, ne pouvait-il parvenir à donner à sa pensée son plein développement. Mais cette pensée ne finit point avec lui. Nous allons voir si, libérée de ses entraves, et renaissante en d'autres esprits, elle ne trouvera pas enfin son expression définitive (1).

---

(1) Nous cherchons ici à donner une impression de ce qu'est devenue après lui la doctrine même de Sch', mais non à retrouver les influences qu'elle a exercées. Il faudrait pour cela, faire, comme on l'a dit, toute l'histoire de la théologie moderne.

Mais où chercher cette pensée ? Schleiermacher n'a jamais voulu former, ni formé de disciples. Ceux que l'on regarde communément comme ses successeurs ont bien, suivant le mot de Strauss, hérité de son manteau, mais non de son esprit. Si honorables que soient les noms de Nitzsch, de Twesten, de Schweizer, de Schenkel, et de

---

Ceci peut faire comprendre que nous n'ayons point choisi comme exemple une doctrine importante, où l'on peut reconnaître l'influence directe de Sch[r], mais où sa pensée est mêlée à tant d'autres qu'il n'est guère possible de l'y retrouver dans sa pureté. Il s'agit de la doctrine d'A. Ritschl.

On s'en rendra compte par les indications qui suivent, et qui peuvent donner un aperçu de cette doctrine (*Rechtf. u. Vers.* III), 16 : « La religion dans toutes ses espèces et degrés est la recon- » naissance commune de la dépendance de l'homme à l'égard de » Dieu. Ce rapport n'est développé et exprimé dans aucune religion » sans qu'y soit impliqué uue intuition du monde... et un jugement » de soi-même... D'autre part, le Christianisme comme la religion » morale par excellence provoque à bon droit l'exercice de la » liberté, dans laquelle l'homme prend conscience de soi...» 21 : « Il y a ainsi opposition et alternative entre la reconnaissance » religieuse de la dépendance et le sentiment personnel de la force » d'action morale. » — Mais cette opposition sera surmontée à mesure « que sera levée la différence entre l'homme et Dieu. » Ce qui nous sépare de lui est le fait que nous sommes devenir, limitation. Mais la vie de l'esprit consiste justement à supprimer la limite, à « se nourrir » de l'obstacle. Ainsi « le fait de poser et de lever » le temps dans les actes les plus simples et les plus courants de » la connaissance est déjà dans l'esprit l'apparition de l'éternité » (200). Ainsi la dépendance devient nécessairement liberté, la personnalité humaine tend vers celle de Dieu. — Cette transformation ne peut se faire que dans et par la communauté, dont la religion est inséparable. La religion naît donc du désir, elle se réalise par la volonté, suivant des formes communes. Elle est « l'organe spirituel de l'homme pour se libérer, avec l'aide de Dieu, » des conditions naturelles et habituelles de la vie, une loi pratique » de l'esprit humain » (171).

tous ceux qui de près ou de loin se rattachent à la « Théologie de la médiation », ces penseurs ont plutôt achevé le système que développé la doctrine. Le parti le plus sûr peut-être, bien qu'il soit hasardeux, est de chercher la pensée de Schleiermacher chez ceux qui ont moins suivi son œuvre que son exemple, et qui, en s'affranchissant de sa lettre, se sont inspirés de son esprit (1).

*
* *

On sera sans doute surpris de voir citer parmi les continuateurs de Schleiermacher, un écrivain qui, dès le premier jour, se plaça lui-même au rang de ses adversaires : celui qui se réclama toujours de Hegel, que sa *Vie de Jésus* fit retrancher de l'Église, et qui termina sa carrière philosophique par une profession de foi matérialiste et athée.

Pourtant, entre Strauss et Schleiermacher, il y eut plus d'un point de contact. Strauss a lui-même raconté comment dès ses années de séminaire, la doctrine de Schleiermacher vint, telle qu'un soleil levant, dissiper les nuages mystiques qu'avait élevés en lui la lecture de Schelling et de Böhme ; comment elle lui apprit à penser sa foi, et

(1) Cf. sur les continuateurs de Schr :

Schwarz (1864), 26. — Dorner (1867), 814. — Ritschl (A.) (1874), 60. — Punjer (1883), 218. — Frank (1895), 132. — Tous peuvent se résumer : pas d'école, mais des traces dans chaque école, et des influences plus ou moins fortes sur des penseurs isolés.

produisit enfin un « renversement total » de sa vie spirituelle (1). De telles empreintes ne s'effaçent point. Si plus tard, mal satisfait de son premier maître, Strauss crut devoir en choisir un second, les idées même qu'il soumit à cette direction nouvelle étaient encore celles qu'à son premier éveil, et dans l'enthousiasme de sa jeunesse, la Dialectique de Schleiermacher lui avait inspirées (2).

Il y avait entre Schleiermacher et Strauss des rapports plus étroits encore. Leurs esprits étaient à la fois trop semblables et trop différents pour ne pas se placer dans l'opposition la plus vive. Tous deux religieux et critiques, ils devaient être attirés par les mêmes sujets et les traiter des manières les plus diverses. Ferme dans sa souplesse, équilibré dans sa mobilité, Schleiermacher avait su voir l'unité sous les oppositions, distinguer et fondre les nuances les plus délicates de la vie religieuse. S'il fut un novateur audacieux, il ne fut pas moins un conservateur prudent. Strauss au contraire, doué d'une nature instable et d'un esprit droit, est fait pour combattre, éliminer, simplifier. Il saisit son objet dans la rude étreinte de sa logique. Chez lui, point de larges intuitions, ni de conciliations ingé-

---

(1) Strauss (1872). Années de jeunesse. Cf. Hausrath, I, 34-42. Cf. 1874, Zeller, 13-18.

(2) Cf. Zeller (1874), 21. « D'abord les deux courants (Sch^r et » Hegel) sont réunis en un seul lit, travaillent de concert à éveiller » l'esprit critique. Puis et de plus en plus Hegel prédomine. » — Ritschl (A.) (1874), (Rechtf.) III, 196. « Son Univers est objet d'ima- » gination, universalisation d'impressions esthétiques, fusion mu- » sicale d'émotions de plaisir et de peine. » — Pünjer (1883), 263. Str. « est le représentant le plus influent de l'école hégélienne, à » côté de Feuerbach. » — 264 : Sa Gl. L. est une « lutte spéculative » contre la religion. » — Pfleiderer (O.) (1891), 462 : « Se rattache » au naturalisme, avec Feuerbach, Stirner, Nietzsche. » 464 : « Sa » doctrine finale est un matérialisme mécaniste extrêmement étroit. »

nieuses. Son instrument ordinaire est le raisonnement déductif, volontiers soutenu et contrôlé par le sens commun. A cela il faut joindre les scrupules d'une intelligence qui, par aversion des compromis, aiguise ses formules, et par crainte des illusions, préfère se jeter du côté opposé à ses tendances. On le verra se faire athée et matérialiste par excès d'idéalisme, comme d'autres se font téméraires par timidité, durs par tendresse, ou cyniques par respect de la vertu.

Même rapport entre les méthodes. Éminemment apte à pénétrer la vie intérieure, Schleiermacher, n'est plus lui-même lorsqu'il s'agit de déterminer ou d'interpréter des faits extérieurs. Ainsi sa caractéristique du Christianisme repose tout entière sur un témoignage qu'il a choisi par intuition et sentiment, et qu'il regarde comme le seul direct et essentiel, celui de l'Evangile de Jean. Il suffira à Strauss de quelques objections assez simples empruntées à la critique historique, pour ébranler cette base fragile, et avec elle toutes les constructions ingénieuses qu'elle supporte.

Enfin, ce rapport se retrouve entre les doctrines. Strauss n'est pas, autant qu'il le dit, l'adversaire de Schleiermacher, et il est, beaucoup plus qu'il ne le croit, son disciple. L'auteur des Discours sur la religion avait tenté de retrouver, sous les dogmes traditionnels, la conscience primitive et vivante du Christianisme ; mais il avait négligé de rechercher les données historiques qui seules lui auraient permis de l'interpréter sûrement. Sans doute il avait, plus tard, tâché de réparer cette omission et étudié, lui aussi, la *Vie de Jésus*. Mais cet effort tardif était fait dans des conditions qui le rendaient à peu près inutile. Ainsi que le montre Strauss, on ne saurait faire œuvre véritable d'historien ou de critique, lorsqu'on est constamment préoccupé de la foi. Une telle attitude était, d'ailleurs, de la part de Schleiermacher, souverainement inconséquente. Le rôle de Strauss fut de ramener ici la pensée du maître à son vrai chemin.

Il le fit en reprenant non seulement l'idée de son œuvre mais aussi quelques-uns de ses moyens essentiels. On se souvient que Schleiermacher avait, antérieurement à de Wette, indiqué l'importance pour la première formation des représentations religieuses, de ce mythe dont Strauss devait faire un si grand usage (1).

Mais si les premiers écrits de Strauss peuvent être considérés comme pénétrés de la pensée de Schleiermacher, peut-être n'en est-il pas de même des suivants qui, sans être autant qu'on l'a dit, en opposition avec eux, en diffèrent tout de même notablement.

Lorsqu'en 1840-1, cinq ans après la Vie de Jésus Strauss publia sa Dogmatique, son état d'esprit n'était plus celui d'un fidèle qui veut, quoi qu'il puisse lui coûter, purifier sa foi et se rendre utile à l'Eglise, mais plutôt, et suivant ses propres expressions, celui d'un expert qui, appelé à vérifier une caisse, s'occupe de dresser scrupuleusement l'état du doit et de l'avoir (2). Le résultat de cette vérification n'était pas brillant pour les dogmes, dont elle montrait les flottements, les contradictions, les survivances. Mais ce qui acheva le scandale, ce fut en 1873 l'apparition du livre où, sous le titre de l'*Ancienne et la Nouvelle Foi*, Strauss se livrait à une critique impitoyable des croyances chrétiennes. A cette question : Sommes-nous encore chrétiens? Il répondait nettement par la négative. La question suivante : Avons-nous encore une religion ? était résolue de la manière la moins satisfaisante pour l'« ancienne foi. » Notre religion, si nous en avons une, ne peut être appuyée

(1) Il vint à Berlin pour entendre le cours de Schleiermacher sur la *Vie de Jésus*, et ce cours n'ayant pas eu lieu, il se procura des notes antérieures, qu'il eut constamment sous les yeux en écrivant son livre. Cf. ZELLER (1874), 27.

(2) Gl. Lehre, Préf. — Cf. ZELLER (1874), 56.

que sur la « conception moderne du monde » telle qu'elle nous est préparée par l'art, la science, la philosophie. Celle-ci s'achève en un monisme, où l'être est matière aussi bien qu'esprit. « N'oublie pas que tu es un homme, et non » pas seulement un être comme tous les autres êtres de la » nature... tel est le résumé de toute morale. N'oublie en » aucun temps que toi et tout ce que tu vois en toi et autour » de toi, tout ce qui arrive à toi et aux autres n'est pas un » accident sans suite, un chaos d'atomes et de hasards ; » mais que tout jaillit, d'après des lois éternelles, d'une » source unique de toute vie, de toute raison et de toute » bonté : tel est le résumé de la religion (1). »

On a cherché un peu partout l'inspiration de telles pensées, mais on ne les a pas fait remonter à leur véritable source, qui est la philosophie religieuse de Schleiermacher. Le monisme auquel Strauss se plaît à donner une allure matérialiste, n'est qu'une forme plus rigide de la doctrine d'après laquelle tout ce qui est « intellectuel » est aussi, à quelque degré, « organique ». On a sans doute encore reconnu l'origine de la conception, qui fait de l'humanité le principe de toute morale, de l'univers le principe de toute religion. Enfin quant à la réduction de la personnalité de Dieu et de l'immortalité individuelle, on n'a qu'à se souvenir de la troisième comme de la première édition des Discours. En somme la doctrine scandaleuse de l'écrivain irréligieux n'est autre que celle du théologien demeuré, malgré tout, orthodoxe. On voit ici tout ce que peuvent, pour orienter les opinions humaines, le sens pratique, la souplesse de l'esprit, le choix des nuances.

Mais alors on est en droit de se demander s'il n'y a pas ici quelque malentendu, et s'il faut vraiment voir dans

(1) Anc. et nouv. foi, 220.

Strauss ce qu'il a cru, ce qu'il a voulu être. Au fond, ce matérialiste ressemble singulièrement à un idéaliste, et dans cet athée il pourrait bien y avoir quelque chose d'un religieux, sinon d'un chrétien. Quel nom convient-il de donner à celui qui met au principe et à la fin des choses, « la raison » et « la bonté » ? Il est vrai que cette religion qui s'ignore et ce Christianisme qui se nie, ont pu ne paraître qu'un assez faible reste de tout le corps des croyances traditionnelles. Mais on est devenu, sur ce point, moins difficile ou plus clairvoyant. L'on peut être tenté de croire que ce reste de « l'ancienne foi » est aussi ce qu'elle contenait de plus profond, et ce qui a le plus de chances d'en subsister.

*
* *

En Strauss on peut voir le type des penseurs qui, ayant voulu, après Schleiermacher, concilier le Christianisme et la culture, en sont venus à une doctrine qui ne comporte qu'un minimum d'éléments chrétiens. Mais il convient, pour voir sous ses divers aspects la pensée de Schleiermacher, de mentionner aussi d'autres penseurs qui, dans la même tentative, ont réussi à conserver ou même à renouveler leur foi. Au premier rang de ceux-ci se place Richard Rothe.

Il serait difficile d'imaginer un développement plus continu et plus sûr que celui de Rothe. Après quelques oscillations vers le piétisme, puis vers la pratique ecclésiastique, il aperçut nettement son rôle de penseur religieux (1), et

(1) En partie grâce aux avis de Schr. V. Nippold. I. 216.

s'y donna tout entier. Dès sa jeunesse, il conçut et ne cessa de méditer le grand ouvrage de son âge mûr, son Ethique théologique (1845) (1).

Toute personnelle, cette œuvre est pourtant pénétrée d'une inspiration qu'il serait difficile de méconnaître. L'auteur a, comme il le dit, « richement utilisé » (2) l'Ethique philosophique de Schleiermacher. Il en a transcrit le plan (théorie des Biens, des Devoirs, des Vertus), utilisé les principaux concepts (religion et moralité organiquement unis, et se développant ensemble dans la connaissance ou l'action, grâce à des activités individuelles et universelles). Enfin et surtout il en a repris l'idée directrice (le Christianisme et la religion doivent être ramenés aux sources profondes de l'humanité), mais tout cela est renouvelé et vivifié par une pensée originale et libre.

Ce qui caractérise cette pensée, c'est son unité, sa rectitude naturelles. Schleiermacher avait aussi cherché à « organiser » la piété et la réflexion. Mais, s'il les avait aisément rapprochées dans le détail, il ne les avait unies dans l'ensemble que par le lien artificiel d'un système. Chez Rothe au contraire, la piété, qui selon son expression « enveloppe tout l'homme », se confond d'elle-même avec l'activité intellectuelle et morale. En lui, raison et foi se pénètrent naturellement, et se communiquent l'une à l'autre de nouvelles forces.

C'est dire que la philosophie religieuse va prendre ici une allure nouvelle. Ce n'est plus la philosophie appliquée du dehors à la religion, mais une philosophie qui naît spontanément de la religion, ou une religion qui d'elle-même prend la forme d'une philosophie. Pour désigner

---

(1) Cf. Nippold, I, 455, l. 37. Dès 1827 (il était né en 1799). Cf. ibid., 456, l. 18; 467, l. 12, etc.

(2) Theol. Eth., Préf. XXI.

cette discipline nouvelle, Rothe ne se satisfait d'aucune des désignations connues. Il propose de lui donner le nom de *théosophie* (1).

La théosophie n'est ni la religion ni la théologie, et Rothe revendique pour elle le droit d'être « hétérodoxe, au » bon sens du mot (2).» Innée à la conscience religieuse, elle s'y développe du jour où la foi, ne se contentant plus des dogmes traditionnels, veut « se comprendre elle-même ». Elle a pour mission de lui « créer une nouvelle culture », de lui « ouvrir un monde nouveau à la place de l'ancien » qui ne lui suffit plus » (3), enfin de l'amener à « s'aper- » cevoir elle-même dans le miroir de sa pleine et pure Idée.» Indépendante de la théologie comme de la religion, elle les précède, éclaire leur marche, leur montre les voies à suivre. Au cas d'un conflit, l'Ecriture « bien comprise » (4) sera juge. Ce dernier point révèle la confiance absolue de Rothe, d'une part dans la foi, d'autre part dans la spéculation rationnelle. Bien que pleinement libres, elles ne peuvent manquer d'arriver à la même fin.

De même la théosophie n'est point la philosophie proprement dite, dont Rothe prétend qu'il n'y a aucune trace dans son ouvrage (5). Sans doute théosophie et philosophie contiennent les mêmes vérités, reflètent le même univers, mais de deux points de vue différents. L'acte primitif de la vie spirituelle d'où elles partent toutes deux a deux faces. Il est à la fois conscience du moi et conscience de Dieu. Nous ne saurions en effet nous apercevoir immédiatement nous-mêmes, sans nous sentir en même temps

---

(1) Le mot et l'idée sont de Schr. Dial., Beil. D. 176.
(2) Th. Eth., I, 49.
(3) Th. Eth., I, 50.
(4) Th. Eth., I, 51.
(5) Cf. Th. Eth., Préf. XVIII.

déterminés par Dieu (1). De là, théosophie et philosophie se développent chacune dans sa direction, sans jamais cesser d'être à la fois unies et indépendantes.

Le lien qui unit les deux disciplines est celui de la vie morale, conçue au sens large d'effort et de progrès spirituel. La vie morale apparaît soit comme éthique, soit comme religieuse. Sous chacune de ces formes, elle est à la fois activité et passivité, force et sentiment. Il en résulte entre elles une parfaite coïncidence. La conscience religieuse est de part en part éthique, et inversement (2).

Cette conception a des conséquences assez neuves. Tandis que les pratiques pieuses ne doivent être considérées que comme expressions d'une religion « abstraite, enthou- » siaste, fantastique (3) », toute action qui nous moralise « nous sanctifie par le fait même. » De même, « toute » œuvre d'art est absolument religieuse (4). » « La science » est essentiellement parole de Dieu, et le savant est en » même temps illuminé de Dieu et prophète (5). » Enfin et surtout la vie sociale, d'abord dans la famille, puis dans l'Etat, « réalise la communauté des forces religieuses par » excellence (6). » Au contraire, l'Eglise n'est qu'une communauté provisoire, qui « recule de plus en plus dans le » peuple, et se dissout progressivement dans l'Etat, à me- » sure que celui-ci se rapproche du terme de son dévelop- » ment. » — Un jour viendra où l'humanité sera la seule Eglise et le seul « temple de Dieu (7). »

---

(1) Th. Eth., I, 33.
(2) Cf. Th. Eth., I, 461. Cf. 477 : « Elles se recouvrent absolument. »
(3) Th. Eth., I, 461.
(4) Th. Eth., I, 333.
(5) Th. Eth., I, 358.
(6) Th. Eth., I, 465.
(7) Th. Eth., I, 478.

Il n'y a rien dans ce qui précède qui ne soit implicitement ou explicitement contenu dans Schleiermacher. Il n'est pas jusqu'à la hardiesse avec laquelle Rothe déduit les conséquences des prémisses posées, qui ne soit conforme, sinon à l'exemple, du moins à l'esprit du maître. Il ne faut du reste pas se méprendre sur cette hardiesse : c'est celle d'un idéaliste qui n'a et ne veut avoir affaire à aucune réalité actuelle, et dont le champ d'action est dans l'avenir, non dans le présent. Ainsi s'explique l'apparente inconséquence de Rothe, qui, tout en rejetant la « piété abstraite », se montra toujours le plus pieux des hommes, et qui donna le meilleur de sa vie à cette Eglise qu'il condamnait dans ses livres. On s'explique de même que celle-ci ait si tranquillement accueilli sa condamnation. Elle ne devait en effet être exécutoire que le jour où tout homme serait entièrement chrétien. Du reste, si l'Eglise doit disparaître dans l'Etat, c'est quand celui-ci sera devenu véritablement une Eglise. Nous retrouvons ici la tactique suivant laquelle Schleiermacher aimait à passer du côté de l'ennemi pour mieux le vaincre, si bien que la défaite apparente au devant de laquelle il avait paru courir, se transformait en triomphe.

Mais pour être surtout théoriques, de telles vues ne sont pas inutiles. Elles tendent à ranimer, sous la lettre, l'esprit, et, par l'inquiétude de l'avenir, à tenir en éveil les consciences. Ce que Schleiermacher a indiqué, et ce que Rothe a pensé accomplir après lui, c'est un tel rapprochement de la religion et de la « sagesse mondaine », que, loin d'être étrangères ou hostiles l'une à l'autre, elles puissent mutuellement s'aider et se promouvoir.

*
* *

Enfin, il est sans doute utile de mentionner, dans la même

dire tion que Rothe, un penseur qu'il disait lui-même être son « antipode ».

Il est vrai qu'Alexandre Vinet n'a pas été, à proprement parler, un philosophe ; mais il a conçu dans un ensemble fortement lié, et il a exprimé dans un style fort et pur comme du « diamant » (1), plus de pensées que bien des philosophes de profession. Il ne s'est jamais mis à la suite de Schleiermacher, et ne l'a même, sauf erreur, jamais cité ; mais il s'est pénétré de sa pensée, et a porté au plus haut point quelques-unes de ses principales tendances.

Entre ces tendances, celle qui chez Vinet paraît dominer et même parfois opprimer les autres, c'est l'amour de la personne et de la liberté, considérées par lui comme identiques. Nul n'a plus volontiers ni plus fortement insisté sur la valeur de l'individu, qui est en nous « l'homme même », et sans lequel nous ne sommes rien (2). Nul n'a mieux plaidé la cause de la liberté des consciences individuelles, source de toute vérité. Ce qu'il a d'abord aimé dans le Christianisme, c'est qu'il y a vu la religion par excellence de l'individu libre. « C'est à chaque homme que s'adresse » l'Evangile... Aucun être collectif ne s'interpose entre lui et » Dieu... Pour être chrétiens, il faut que nous soyons d'abord nous-mêmes. » De là cette conséquence immédiate, qu'une Eglise n'est qu'une « association de croyants », et qu'elle n'a rien à faire avec l'Etat.

De là encore le vigoureux effort que Vinet n'a cessé de faire pour réaliser dans la conscience religieuse l'unité des forces de l'âme. Cette unité ne peut se faire que sous l'empire de la raison. Tout ce qui est vrai doit être humain

---

(1) Sainte-Beuve. Portraits contemporains.

(2) Voir notamment dans les Essais de philosophie morale (1837), le VII[e] Essai sur l'*individualité* et l'*individualisme*. Cf. Astié. II. 219 sq.

et tout d'abord rationnel. Une religion n'est vraie que dans la mesure où elle satisfait en nous la raison. Il ne s'agit point, bien entendu, de la raison ordinaire, ni de ce qu'on appelle le bon sens naturel, mais d'un bon sens supérieur, d'une raison qui est folie aux yeux de la raison courante. Loin d'adoucir cette « folie », Vinet l'avive, au contraire, car elle est « l'aiguillon » de l'âme religieuse. « La force » du Christianisme est de se montrer tel qu'il est ; tout ce » qui le manifestera plus pleinement le rendra plus puis- » sant, et plus il se montrera divin, plus il sera humain ; il » n'a cessé d'être humain, c'est-à-dire propre et harmoni- » que à l'humanité, que quand l'homme, le dépouillant de » sa couronne de miracles et de son voile de mystères, a » prétendu le faire descendre jusqu'à lui... (1). » « L'Evan- » gile attire par ce qui révolte ; il est puissant par sa folie » même ; et ce qui le fait durer depuis dix-huit siècles, » ce qui, à chaque génération, renouvelle la jeunesse » comme celle de l'aigle, ce n'est pas, croyez-le bien, ce » qu'on appelle la beauté de sa morale, ce sont les choses » mêmes que le monde taxe de folie, ce sont les doctrines » du péché originel, de la rédemption et de la grâce (2). »

Voilà du moins un Christianisme auquel on ne peut reprocher d'être effacé « de manière à pouvoir passer partout », et voilà une religion vive et sincère. Mais pour être libérée de tout système, on ne peut dire que cette religion soit dénuée de pensée. Ne faut-il pas voir ici un premier pas fait, dans un sens il est vrai que Schleiermacher n'avait pas prévu, mais qu'il aurait accepté avec joie, vers cette même conciliation de la foi et de la raison, de la nature et du surnaturel, qu'il avait cherchée et prédite ?

On pourrait enfin dire la même chose de l'unité que

(1) Homilétique, 595 (dans Astié, I, 72).
(2) Et. Evang., 290.

Vinet s'est efforcé d'établir entre la piété et la conscience morale. Pour lui, à mesure du moins que l'ardeur de son premier « réveil » le gagna tout entier, la foi n'était pas seulement une doctrine, mais « une vie » (1). A ce titre, elle était de part en part morale. « Il n'est pas une fibre de » la religion, pas une idée, pas un article de foi, qui ne soit » de la morale (2). » Tout en effet, en elle, a pour but notre « régénération ». Elle l'accomplit par degrés, en nous conduisant à notre véritable nature, et, par suite, à la paix. « Elle établit doucement son harmonie avec l'homme, s'associe à tout, en épurant, en corrigeant, en organisant tout (3). » De même Schleiermacher avait tenté d' « organiser » l'intuition et le sentiment, l'effort moral et l'abandon religieux, l'humilité et l'amour. Seulement ici cette organisation n'est plus désirée ou conçue, mais réalisée. Elle n'est plus un système abstrait, mais une conscience vivante.

*
* *

On n'a eu jusqu'ici affaire qu'à des théologiens, et c'est, semble-t-il, seulement chez eux que les idées émises par Schleiermacher ont trouvé un terrain propice. Il est naturel en effet qu'une recherche dont le but n'est pas seulement de connaître la religion, mais de la comprendre, attire d'abord ceux qui trouvent la religion en eux-mêmes, surtout lorsqu'ils sont exercés à penser. Il n'en est pas

---

(1) N. Discours, 257.
(2) Essais, 25.
(3) Homil., 616 (Astié, 74-75).

moins vrai que cette liaison de la philosophie religieuse avec la théologie peut devenir, à la longue, préjudiciable à la liberté et à la fécondité de la recherche. Il est difficile de philosopher librement sur la religion lorsqu'on en vit, dans tous les sens du mot. Aussi un théologien comme Rothe avait-il lui-même prédit et souhaité la laïcisation de la philosophie religieuse. « Notre objet, écrivait-il, ne sera » traité scientifiquement que lorsque des savants non théo- » logiens le prendront en mains (1). »

Cette prédiction ne devait pas tarder à s'accomplir. Ne fût-ce que pour répondre aux nécessités de la division du travail, des psychologues et sociologues allaient prendre en mains cette partie de la recherche religieuse qui a pour objet l'observation et l'analyse des faits et des lois, en attendant que des philosophes non théologiens voulussent se charger d'en étudier les principes. Pour un tel objet, la pensée profane a en effet plus de liberté et de meilleurs instruments que la théologie. Bien que, dans cet ordre d'étude, Schleiermacher n'ait guère fait qu'indiquer des directions, il ne serait pas impossible de retrouver sa trace chez divers penseurs en apparence très éloignés de lui, et notamment chez les psychologues qui, dans l'étude de la religion, mettent au premier plan l'individualité, le sentiment, et en particulier le sentiment de dépendance absolue.

Quant à ceux qui, par delà les sciences, ont pensé ou pensent encore à construire une philosophie religieuse, on pourrait retrouver chez eux, moins la pensée même de Schleiermacher, que son influence plus ou moins indirecte et diffuse dans l'esprit public. En tout cas, la plupart se refusent à le suivre vers les hauteurs de la spéculation pure.

---

(1) Nippold, II, 345.

Quelques-uns, et ce ne sont peut-être pas les plus infidèles à son inspiration sinon à son exemple, attendent avec une louable réserve, que les recherches de fait soient assez avancées, pour pouvoir tenter avec quelque chance de succès, de les compléter par des recherches de principe (1).

D'autres enfin, pour répondre à la nécessité pressante de se faire une conception d'ensemble sur la nature et la valeur des faits religieux, veulent la tirer immédiatement de la considération de ces faits, de leur conséquence avec eux-mêmes et avec les autres faits de la vie mentale, ou enfin de leur utilité (2). Mais le jour où l'on serait tenté de considérer ce

(1) Cf. LEUBA (1904), 166 : Après avoir énuméré les informations qu'il faut avoir pour arriver « au porche de la philosophie reli- » gieuse », L. indique les principales questions que celle-ci aura à étudier : réalité objective, essence, avenir, développement, légitimité de la religion. Mais les solutions qu'elle apportera, « généra- » lisations de la psychologie et de l'histoire, devront rester dans le » champ des conclusions scientifiques. »

(2) Voici comment JAMES exprime les tendances de ce pragmatisme : « Toute l'expérience humaine, dans sa vivante réalité, nous » pousse irrésistiblement à sortir des limites étroites où prétend » nous enfermer la science. » Ce qu'il entrevoit « sans répugnance » hors de ces limites, c'est la croyance au miracle et la foi du charbonnier (Cf. Expér. relig., 431).

Depuis (*The pragmatism.*, 1907), James a voulu justifier théoriquement sa position. Elle consiste à « soumettre toute discussion » philosophique à la simple épreuve de ses conséquences concrè- » tes » (49), ou bien, « au lieu de regarder en arrière vers les choses » premières, principes, catégories, nécessités supposées, à regar- » der en avant, vers les choses dernières, fruits, conséquences, » faits » (54). Sous cette forme, le « pragmatisme » ne paraît pas très différent de l'« utilitarisme », tel qu'on l'entendait à l'époque de Bentham.

On peut en trouver d'autres variétés : par exemple dans STARBUCK (1904) 177 : Les sources du jugement et de l'action sont hors

« pragmatisme » comme une recherche théorique, la philosophie de Schleiermacher ne serait pas inutile pour rappeler que seuls des principes spéculatifs peuvent fonder une philosophie.

---

de la pensée logique : « La vie affective est au commencement et à » la fin de toute spéculation. » Elle est « le tribunal ultime de toute » science et de toute philosophie. » C'est que la vie affective est un « ajustement à la fois spirituel et somatique aux choses les plus » profondes de la vie, et à la plus large réalité qui entoure la » vie personnelle. » Au reste, les pensées religieuses sont matière d'appréciation ou de valeur, c'est-à-dire « purement affectives. » Ainsi, quand il s'agit de valeur, la raison n'a plus un mot à dire, sinon pour prouver que la parole est aux sens !

CONCLUSION

La doctrine et la méthode dont Schleiermacher a été l'initiateur, ont été engagées par lui et après lui dans des directions diverses. De ces tentatives, certaines ont été abandonnées, d'autres n'ont pas encore donné ce qu'on pouvait en attendre, d'autres enfin ont été poursuivies avec un succès qui ne paraît pas être près de s'épuiser.

Ce succès a été surtout celui des recherches scientifiques sur la religion. Dans plusieurs d'entre elles, l'histoire, l'exégèse, Schleiermacher n'a été, il est vrai, qu'un entre plusieurs : sa méthode de critique interne n'a guère été employée qu'à titre auxiliaire, et la plupart de ses conclusions — sur les Evangiles par exemple — n'ont pas été retenues. Du côté de ce qu'on peut nommer aujourd'hui la sociologie religieuse, il a donné des indications utiles — par exemple sur le rôle de l'imitation, sur l'organisation et la spécialisation progressives des communautés — mais ces indications sont trop peu développées pour qu'on puisse les considérer comme le point de départ des travaux ultérieurs.

Celle des recherches positives où Schleiermacher a vraiment laissé sa trace est la psychologie religieuse. On a pu voir d'où il y est venu, et avec quelle persévérance et quelle souplesse il s'est peu à peu libéré des liens que lui

avaient imposés le Rationalisme critique, le Panthéisme idéaliste, le Romantisme, comme aussi des formules de son propre système, afin de poursuivre et de serrer toujours de plus près le fait religieux. On a vu comme il en a dès l'abord reconnu le caractère spécifique, comme il en a analysé les principaux éléments, comme il en a enfin saisi l'une des formes primitives : le sentiment de dépendance absolue.

La voie qu'il a suivie est celle de l'analyse intérieure. Cette voie devait le conduire, sinon à ignorer les éléments objectifs de la vie religieuse, ceux qui appartiennent à la connaissance et à l'action, du moins à les considérer comme secondaires, et à mettre au premier plan les éléments subjectifs : le sentiment, la conscience. Du moins il a pu, grâce à une attention toujours plus minutieuse, non seulement distinguer dans le sujet les parties claires, superficielles de la conscience, mais aussi entrevoir les régions profondes, où commence en nous l'activité de l'esprit. Ici encore, il a été l'un des précurseurs de la psychologie contemporaine.

Peut-être même est-il un point où ses successeurs ne l'ont pas dépassé. Grâce aux tendances de son temps et en particulier du Romantisme, grâce surtout à la rare diversité et à l'équilibre de sa nature propre, il a tenté de déterminer le rapport du fait religieux, non seulement à d'autres faits du même ordre, mais à l'ensemble des faits que produit l'activité spirituelle, comme ceux de la morale, de la spéculation. Sans doute il n'y a pas complètement réussi, et il s'est tenu à des indications générales, mais il a cherché du moins une explication rationnelle, sans méconnaître le caractère mystérieux des actes où se réalise notre vie intérieure.

Une telle étude est difficile entre toutes, par la pénétration et la délicatesse qu'elle suppose. Mais on ne saurait y renoncer sans compromettre gravement la connaissance

des faits eux-mêmes. Si la vie religieuse peut être étudiée à part, elle ne saurait être comprise et appréciée hors de l'ensemble spirituel où elle s'est formée, et où elle a ses conditions essentielles. Seule, l'étude de cet ensemble peut permettre de distinguer les faits normaux et les anormaux, que l'on ne saurait confondre dans une même « expérience religieuse ». Seule aussi cette étude peut donner une orientation générale à la recherche des causes, en la dirigeant soit vers les régions inférieures « subliminales », de la conscience, soit vers une région supérieure, « supraliminale ». Seule enfin elle rend possible de déterminer, d'une manière qui ne soit pas purement empirique, la valeur de la religion, et de décider en s'appuyant sur des raisons théoriques, si elle est une forme élémentaire et confuse de la vie organique et mentale, ou si elle est un des grands développements indépendants et clairs où s'achève l'activité de l'esprit.

C'est ici que s'arrête généralement l'influence de Schleiermacher, mais ce n'est pas encore ici que s'arrête sa philosophie religieuse. Il importe de savoir si on se trouve en présence d'un obstacle infranchissable, ou seulement d'un passage difficile, qu'on hésite à franchir à la suite du premier guide qui l'a tenté.

Quelques-uns des motifs qui expliquent cette hésitation peuvent être retrouvés, et plus ou moins justifiés. Ils se rapportent soit aux moyens employés, soit au dessein poursuivi.

C'est d'abord que Schleiermacher était un théologien, lié à une Eglise. C'est aussi qu'il était un Romantique, aux yeux de qui la vie intérieure importe seule, et les faits extérieurs ne comptent pas. Toute sa philosophie religieuse repose sur l'observation de lui-même. Or une telle méthode risque de généraliser arbitrairement, de donner

la première place à l'exception en négligeant la loi, de déformer la perspective, de fausser tous les rapports. Nul ne voudrait plus aujourd'hui faire la philosophie de la religion d'après la religion d'un homme, d'une confession, d'une Eglise, d'une communauté quelle qu'elle soit. Etant donnée l'infinie variété du sujet, la recherche ne vaudra que si elle repose sur l'observation la plus large et la plus complète.

Mais si toute philosophie religieuse ne peut se borner à la méthode dont Schleirmacher a donné le modèle, ni surtout commencer par là, il n'en résulte pas, semble-t-il, que cette méthode doive être abandonnée. La religion est essentiellement vie intérieure, et c'est dans la vie intérieure qu'elle doit être aussi et finalement étudiée. Il serait parfaitement banal de faire cette observation en tout autre sujet où règneraient moins de malentendus, et de dire par exemple qu'un critique d'art ne nous donnerait pas l'idée complète d'un Salon de peinture, en comptant les toiles, en mesurant les cadres, en dénombrant les écoles, les sujets, les procédés. Mais il n'est peut-être pas inutile de rappeler qu'on ne saurait, par des renseignements semblables, donner une idée complete de la religion, et qu'on peut connaître à fond les institutions, rites, dogmes et croyances propres ou communes aux divers peuples, sans avoir pourtant la moindre notion de la vie religieuse elle-même. Si nous croyons quelquefois le contraire, c'est que nous sommes entraînés par l'exemple des sciences de la nature. Là les faits, les méthodes sont les mêmes pour tous. En est-il de même en philosophie ? Beaucoup de faits, tous les faits ne suffisent pas à constituer un système. Il faut encore qu'ils tombent dans l'esprit d'un penseur. Ceci est vrai surtout de la philosophie religieuse. Par ses matériaux comme par la manière de les traiter, elle ne peut éviter d'être personnelle. Personnalité ne signifie d'ailleurs pas singularité ou isolement. Dans une personnalité supé-

rieure beaucoup d'autres peuvent se reconnaître. Lorsqu'il s'agit de retrouver des formes ou des actes, et non pas seulement des éléments, un grand nombre de faits simples ne sauraient remplacer le fait complexe qui donne le caractère ou le type.

Le but auquel Schleiermacher a constamment tendu était de justifier la valeur rationnelle de la raison. Cette justification n'était pas incompatible avec la méthode qu'il avait choisie. Pour être personnelle, en effet, l'observation et l'interprétation des faits religieux n'est pas nécessairement arbitraire. La personnalité dispose d'autres voies que la pratique pour rejoindre la raison, et elle n'a pas besoin d'apprendre s'il est utile, pour savoir si son développement est rationnel. Qu'il soit intuition, conscience ou sentiment, le fait religieux n'est point inaccessible à l'analyse, ou irréductible à des principes spéculatifs. C'est ainsi que Schleiermacher a cru devoir et pouvoir achever sa philosophie religieuse dans l'Ethique et la Métaphysique.

Ce complément ne saurait présenter d'inconvénient grave pour la recherche, à la condition que certaines précautions soient prises, précautions que Schleiermacher a indiquées mieux encore qu'il ne les a gardées. Il faut veiller à ce que la spéculation n'influe pas sur l'observation. Celle-ci est la base solide : l'autre, une construction provisoire que l'esprit établit sur elle, pour se donner une satisfaction théorique, ou pour répondre à quelque besoin de l'action.

Il est vrai que nous préférons aujourd'hui renoncer à ces constructions instables, où la peine ne nous paraît pas compensée par le profit. Mais ce calcul pourrait ne pas être sans illusion. Est-il sûr que l'on se passe comme on le veut et comme on le croit, de vues spéculatives ? On pourrait parfois en découvrir dans les sciences positives elles-mêmes, ou, si on les a évitées dans la recherche, on

les retrouve dans l'application. Il y a en effet entre le concept des religions et celui de la religion une distance plus grande qu'on ne pense, et dont un recours à la conscience peut seul donner un aperçu. Rien ne serait plus téméraire que de vouloir passer immédiatement de l'un à l'autre, et d'appliquer à la pratique les conclusions des sciences, sans passer par l'intermédiaire d'une vue d'ensemble, forcément spéculative. En fait, cet intermédiaire ne manque point. Seulement la spéculation dont on se sert est implicite, souvent confuse. On aurait, semble-t-il, tout avantage à la tirer au clair.

Quant à renoncer à la philosophie religieuse en se contentant soit de la philosophie, soit de la religion, l'expérience, mieux encore que le raisonnement, tend à faire douter que cette solution facile soit pleinement et définitivement satisfaisante. Chacune de nos activités spirituelles se venge de qui la méconnaît ou l'oublie, ne fût-ce qu'en produisant en lui l'injustice ou l'aveuglement. Qu'il s'agisse de notre propre conscience, de nos rapports avec nos semblables, ou de l'éducation de nos enfants, nous ne serons en paix avec la religion que si nous en faisons la philosophie. Quand on est en présence d'un problème vital, pressant, difficile, comme celui-ci, le mieux n'est pas de le nier ou de l'oublier, mais d'y porter tout l'effort et toute la lumière de sa raison.

INDEX

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Formation philosophique et religieuse (1868-1899)

DEUXIÈME PARTIE

Apologie de la religion (1899-1809)

TROISIÈME PARTIE

Organisation religieuse (1809-1820)

QUATRIÈME PARTIE

Élaboration scientifique de la doctrine (1820-1834)

CINQUIÈME PARTIE

Évolution ultérieure de la pensée

Vu, le 16 novembre 1907 :
Le Doyen de la Faculté des lettres
de l'Université de Paris,
A. CROISET.

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur
de l'Académie de Paris.
L. LIARD.